المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

تحرير / أنطونى كينج

الثقافة والعولمة و النظام العالمى

287

ترجمة : شهرت العالم / هالة فؤاد / محمد يحيى





المشروع القومى للترجمة

الثقافة والعولمة والنظام العالمى

تحرير : أنطونى كينج

ترجمة : محمد يحيى

شهرت العالم

هالة فؤاد

مراجعة : محمد يحيى



٢٠٠١

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

CULTURE, GLOBALIZATION AND THE WORLD-SYSTEM

Edited by : Anthony D. King

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة .

الفـــهـــرس

الصفحة

الموضوع

مقدمة الطبعة الثانية

أنطونى كينج

بينجهامتون ، نيويورك ، سبتمبر ١٩٩٦

منذ تقديم البحوث الواردة فى هذا الكتاب للمرة الأولى فى المؤتمر الدولى الذى عقد فى جامعة نيويورك عام ١٩٨٩ ازداد الاهتمام بموضوع العولمة وتعاظم ، إلا أن ما كتب حول هذا الموضوع لم يتناول إلا فى النادر التساؤلات شديدة التعقيد الناشئة من أثر العولمة على قضايا الثقافة بالذات أو حتى أثر الثقافة أو الثقافات على عمليات العولمة ، بناء على كيفية تفسير هذين المفهومين الإشكاليين[١] ، وهذا سبب جيد لإصدار طبعة ثانية للكتاب فى أمريكا الشمالية ، بالإضافة إلى أن العديد من الحجج القوية ووجهات النظر التى يثيرها المساهمون فى هذا الكتاب مازالت واردة . وقد شجعنى على كتابة هذه المقدمة للطبعة الثانية ما لقيته الطبعة الأولى من استقبال إيجابى ، ومن دعم متحمس من المحرر ميكاه كليت بمطبوعات جامعة منيسوتا ، بالإضافة إلى ماحظيت به الطبعة الأولى من توزيع جيد[٢]، وهو أمر براجماتى إلى حد ما .

وكما أشرت فى الطبعة الأصلية ، يقترن كل مصطلح فى العنوان الرئيسى باسم واحد من الباحثين، وهم مؤلفو الأوراق الأساسية الواردة بالكتاب الذين كانوا - على مدى العقدين الماضيين - فى طليعة الباحثين فى مجال القضايا التى يطرحها العنوان. كان بعضهم يركز فى الأساس على القضايا المتعلقة بالثقافة ، ويركز البعض الآخر على الاقتصاد السياسى العالمى ، وركز آخرون على القضايا المرتبطة بالتحول فى المجتمع وتشكل الهوية ، وبالرغم من اختلاف مواقعهم والمفاهيم التى يتحدثون من خلالها فقد اشتركوا جميعًا - إلى حد كبير أو قليل - فى منظورين على الأقل : رفض المجتمع القائم على القومية كموضوع مناسب للخطاب المطروح أو وحدة التحليل الاجتماعى والثقافى ، والالتزام بتقديم تصور «للعالم ككل» بطرق مختلفة ودرجات متفاوتة ، ومنذ صدور الطبعة الأولى للكتاب استمر هؤلاء المؤلفون - منفردين أو

مجتمعين – فى المضىٍ قدمًا فى تطوير أفكارهم ، بل والاستجابة فى بعض الحالات للقضايا والتساؤلات المثارة فى مؤتمر عام ١٩٨٩ ، عاملين على استثارة فكرنا وتوسيع رؤانا[٣]، وعلاوة على ذلك قام عدد كبير من المؤلفين بدراسة الأفكار المتعلقة بالعولمة والنظام العالمى وإعادة تفسيرها ، أو كانت استجاباتهم – كما سنطرح فيما بعد – متمثلة فى رفض تلك الأفكار ، وقام غيرهم ببحث ودراسة بعض من تلك القضايا التى تحظى بمزيد من التركيز ، مثل : مستقبل الهويات والثقافات القومية ، وإعادة التفكير فى أفكار الحداثة والدين وتاريخ العالم من منظور العولمة ، وإضفاء الطابع المحلى على ما هو عالمى ، والتحولات فى الفروض المنبثقة من مركزية الدولة فى مجال العلوم الاجتماعية وفى مجال الإنسانيات ، ولعل طرق تنظير الروايات المعاصرة تعد أمثلة لعولمة الثقافة[٤]، إن هذه الدراسات وغيرها من البحوث الخاصة بالعولمة – والتى تمتد إلى ميادين عديدة ومتنوعة – تشير بطبيعة الحال إلى ما يحدث من تحول رئيسى فى أساليب إعادة التفكير فى الإنتاج البحثى للمعرفة ونحن نقترب من نهاية الألفية الثانية ، وهى فترة فى الفضاء التاريخى يجرى خلالها استثمار إضافى للمعنى الرمزى لبناء فضاء جديد فى الزمن التاريخى ، ويحقّ لنا التنبؤ بأن الباحثين فى عدد كبير من الميادين المتخصصة – من العمارة إلى عالم الحيوان – لن يقفوا عند النظريات القائمة بشأن «العالم كمكان واحد» كما يقول رولاند روبرتسون ، وإنما سيضيفون – من خلال مجالات خبراتهم وتخصصاتهم – تدقيقًا وتطويراً لهذه النظريات .

إن تزايد استخدام فكرة «الثقافة العالمية» مثال لبروز الدراسات المتخصصة فى هذا المجال ، وقد استعرضنا مؤخراً ما يقرب من ٢٠ كتاباً ومقالاً ورد فيها هذا المصطلح ، إما فى العنوان أو عبر تعريفه ومناقشته فى متن النص[٥]، وقد استخلصت من ذلك بعض النقاط المهمة ، أوردها فيما يلى : النقطة الأولى ، ولعلها تعتبر أكثرها بساطة – تتمثل فى أن كلمة «عالمى» (global) قد ذاعت وأصبحت تُستخدم دون تعريف أو تفسير فى المواضع التى شاع فيها سابقًا استخدام عبارات مثل «على نطاق عالمى» (Worldwide) أو «كونى» (Universal) أو « فى كل مكان» (everywhere) ، إلا أن فيذرستون يذهب إلى أنه «طالما تنوعت الاستجابة لعملية العولمة ، فليس ثمة مجال لوجود ثقافة عالمية موحدة ، بل هناك بالأحرى ثقافات عالمية بصيغة الجمع»[٦]، وتختلف المعانى المُفسِّرة لمصطلح «الثقافة العالمية» ، وبإدراكنا لذلك نميل إلى طرح تمايز أساسى بين ما يمكن– من منظور مكانى – أن يجرى الاصطلاح على اعتباره الاستخدام المتجه نحو المركز (Centripetal) ، وما يجرى الاصطلاح على اعتباره الاستخدام المبتعد عن

المركز (Centrifugal) ، ففى الحالة الأولى نجد أن الأشكال والتأثيرات والممارسات الثقافية الموجودة فى عديد من بقاع العالم متمركزةً فى مكان بعينه أو لدى سكان معينين تعتبر منتجة لـ «ثقافة عالمية»[٧] جديدة ، أما فى حالة الاستخدام الثانى (وهو أكثر شيوعاً) ، فيُقال عن التأثيرات أو الممارسات الثقافية النابعة من موقع معين إنها موجودة وبأشكال متنوعة فى عديد من بقاع الأرض[٨] (ولا يمثل أى من هذين الاستخدامين ظاهرة جديدة) وليس الأمر بهذه البساطة فيما يتعلق بهذه الثنائية؛ فإذا كانت هناك ثقافات مُنتَجة عالمية ، فهناك إذن (كما يقول روبرتسون) آراء مُنتجة ثقافياً حول العالمية (globality) ، وحيث يفترض جون توبسون زيادة فى الثقافة العالمية المشتركة[٩] ، يذهب الرأى الأكثر انتشاراً إلى أن الممارسات والمؤسسات الثقافية بالذات - عندما لا تجد مقاومة لها - يجرى على الدوام تجذيرها[١٠] وتهجينها[١١] ، كما تخضع لعمليات من التحول الثقافى فى أسلوب استقبالها ، إن العولمة ليست عملية تتم فى اتجاه واحد ، كما أنها لا تأتى من مصدر واحد ، وعلاوة على ذلك لا تحظى آثارها بتوزيع متساوٍ فى وضع عالمى يتسم بالتفاوت البيِّن فى التطور[١٢] ، ومازالت أفكار أرچون أبادوراى حول تنوع التدفقات الثقافية - النابعة من مختلف المواقع الاجتماعية والمكانية والتاريخية (راجع مقدمة الكتاب) إلى جانب ما يرد من تفسيرات بديلة[١٣] - تحتفظ بقيمتها ، وهناك تعبير «محلية العولمة» (glocalization) وهى عبارة تسويقية اتخذها اليابانيون منذ الثمانينيات ، وقد جرى اقتراحها للتعبير عن عملية تكييف ما هو عالمى لمختلف الظروف المحلية[١٤] ، على أن كثيراً من الدراسات مازالت تميل إلى تصور عملية الإنتاج العالمى - التى تتسم بالمشروعية فى حد ذاتها - بما يرتبط بالثقافات المادية أو الإعلامية أو المهنية ، مع تجاهل الظروف شديدة التنوع التى ترتبط باستقبال أو استهلاك هذه الثقافات ، وما تتضمنه هذه العملية من معان[١٥] .

ويمكن القول عن كافة هذه التفسيرات إنها تدخل فى فكرة العالمية ، بل ومحتواة داخل حدودها . ويكتب كينيث سورين - على مستوى مختلف تماماً - قائلاً : «إن نظرية الثقافة تُعد بمثابة شىء يتم إنتاجه أو خلقه بما لا يقل عن هدفها المظنون ... إن نظرية الثقافة ، وفى حالتنا هذه الثقافة العالمية، لا تدور حول الثقافة أو الثقافة العالمية فى حد ذاتها ، وإنما حول المفاهيم والتصورات التى تولِّدها الثقافة ، إن نظرية الثقافة لاتمس الثقافة مباشرة ، وإنما تصورات الثقافة ومفاهيمها ، فهى جزء من عملية تقوم كل ثقافة بمقتضاها بتوليد «ما يمكن التفكير فيه» (و«ما لا يمكن التفكير فيه») عن نفسها»[١٦] .

إن هذه الآراء كافة تنبع من جذر معرفى غربى محدد ، ونظراً لأن الجميع يؤكدون أهمية القوى عبر القومية ، فإن الممارسات الخاصة بوضع وحل رموز شفرات الممارسات اليومية الميادين التى توقع الفوضى وتنكر حتى هوية العالمى لم يتم الكشف عنها[١٧] . وهناك ميادين للبحث الفكرى تخدم هذا الهدف ، ونعنى تحديداً نقد مرحلة ما بعد الكولونيالية بمناقشاتها القائمة على التاريخ والسياسة . وعلى الرغم من أهمية هذه الميادين بالنسبة إلى موضوعنا المطروح فإنه يصعب معالجتها هنا لاتساعها[١٨] . وعلاوة على ذلك يمكن أن نجد الجدل القائم بين التصورات المختلفة للعولمة فى الأديان الرئيسية بالعالم ، وهنا يُثار سؤال رئيسى : هل من الممكن فعلاً أن نعمل على أساس التصورات والمفاهيم نفسها مع اختلاف الدوائر الجغرافية والاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ؟ وجدير بالذكر أن قليلاً من الأعمال الواردة هنا يتناول موضوع النوع (الجندر) (gender)[١٩] ، ولذا فهناك حاجة ملحة لعلاج هذا النقص[٢٠] .

أشرت فى مقدمتى الأصلية للكتاب إلى ضرورة التفكير فى العالمية من خلال الفنون ، مقابل منظور للعلوم الاجتماعية (أساسًا) فى طرح المؤلفين هنا ، وعلى الرغم من زيادة البحث النظرى وبروزه حول العولمة والفنون ، فإن الإجابة الحقيقية عن السؤال المطروح قد نجدها فى المضامين والسياقات المتعلقة بالأداء والممارسة الفعلية للفن وليس فى النظرية ، ويتولد الكثير منها من خلال المواقع التاريخية والجغرافية والمكانية المحددة فى العالم والمدن العالمية[٢١] ، وفى تشكيلات سياسية وثقافية ذات دلالة تم تصورها وبحثها حتى الآن من الزاوية الاقتصادية أكثر منها من الزاوية الاجتماعية والثقافية[٢٢] ، والعوامل التى ستسهم فى صقل الجيل القادم من التنظير حول العولمة بالمجالات السياسية والاجتماعية ، وفى المجال الثقافى - على نحو خاص - تكمن فى خصوصية وأصالة الروايات ، والموسيقى ، والرقص ، والڤيديو ، والشعر ، والفنون التخطيطية ، والأفلام ، والتصوير الفوتوغرافى ، وفنون المسرح ، والرسوم الزيتية ، والعمارة ، والإذاعة ، والتليفزيون ، والفنون الترفيهية الاحتفالية ، والنحت ، وفى غيرها من الميادين الأخرى التى تتميز عن تلك الميادين ، مثل السياسات الثقافية والآثار السياسية ، وفى التاريخ والذكريات الشخصية والمجتمعية .

١ - بالإضافة إلى العناوين الواردة هنا ، هناك كتابات أخرى فى الموضوع نفسه مثل :

"Public Culture" (1988-), The Journal of the Society for Transnational Cultural Studies, and "Theory, Culture and Society" (1983-).

٢ - لقد نُشر الكتاب خارج أمريكا الشمالية عن طريق ماكميلان (لندن) ، وباليابانية عن طريق مطبوعات جامعة تاماجاوا .

٣ - على سبيل المثال :

David Morlev and Kuan-Hsing Chen, eds., Stuart Hall : **Critical Dialogues in Cultural Studies** (London and New York : Routledge, 1996); Ulf Hannerz, **Transnational Connections : Culture, People, Places** (London and New York : Routledge, 1996); Roland Robertson, **Globalization : Social Theory and Global Culture** (London, Newbury Park, and New Delhi : Sage, 1992); and Immanuel Wallerstein, **Geopolitics and Geoculture : Essays on the Changing World - System** (Cambridge - Cambridge University Press, 1991) and **After Liberalism** (New York : New Press, 1995).

وسواء فى هذا الكتاب أو غيره من المطبوعات ، فإن روبرتسون وغيره من الباحثين المشار إليهم هنا يتناولون عدداً من النقاط التى تثيرها جانيت وولف فى مقالها النقدى الختامى : راجع الملاحظة رقم ٤ ، والمقالات الواردة فى :

Morley and Chen, Stuart Hall; and Hannerz, Transnational Connections.

٤ - راجع :

Malcolm Waters, **Globalization** (London and New york : Routledge, 1995); Tony Spybey, **Globalization and World Society** (Cambridge : Polity, 1996); Anthony Giddens, **Modernity and Self - Identity : Self and Society in the Late Modern Age** (Cambridge : Polity, 1991); Frederick Buell, **National Culture and the New Global System** (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1994); Jonathan Friedman, **Cultural Identity and Global Process** (London, Thousand Oaks, and New Delhi : Sage, 1994); Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson, eds., **Global Modernities** (London, Thousand Oaks, and New Delhi : Sage, 1995); Peter Beyer, Religion and Globalization (London, Thousand Oaks, and New Delhi : Sage, 1994); Bruce Mazlish and Ralph Buultjens, eds., **Conceptualizing Global History** (Boulder, Colo.: West view, 1993); Rob Wilson and Wimal Dissanayake, eds., **Global / Local : Cultural Production and The Transnational Imaginary**

(Durham, N.C. : Duke University Press, 1996); Peter J. Taylor, "**On the Nation - State, the Global, and Social Science**", Environment and Planning A, 28 (1996). with commentaries from fourteen Social Scientists Currently writting on globalization; Michael Valdez Moses, **The Novel and the Globalization of Culture** (Oxford and New York : Oxford University Press, 1995).

د - الفقرات التالية مستقاة من :

Anthony D. King, "The Problem of Global Culture and the Internationalization of **Architecture**", in **Distonzierte Vertrichungen : Die ambivalente Bindung Sociologisch Forschender an ihren Gegenstand.** Festschrift Für Peter R. Gleichmann, eds. Eva Barlösius, Elcin Kürsat - Ahlers, and Hans - Peter Waldhoff (Berlin : Sigma Verlag, forthcaming, in German).

٦ - راجع :

Mike Featherstone, "Global Culture : An Introduction," in **Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity,** ed. Featherstone (London, Newbury Park, and New Delhi : Sage, in association with Theory, Culture and Society, 1990), 8.

٧ - على سبيل المثال :

Karen Fog Olwing, Global Culture, **Island Identity : Continuity and change in the Afro - Caribbean Community of Nevis** (Philadelphia : Harwood, 1993).

٨ - على سبيل المثال :

Karla Poewe, ed., **Chairismatic Christianity as a Global Culture** (Columbia : University of South Carolina Press, 1994);

وأمثلة أخرى فى :

Waters, Globalization,

٩ - راجع :

John Dobson, "**The Role of Ethics in Global Corporate Culture,**" Journal of Business Ethics, 9 (1990) : 481-488.

١٠ - راجع :

Gyan Prakash, "**Science 'Gone Native' in Colonial India,**" Representations, 40 (Fall 1992) : 153-178.

١١ - راجع :

Jan Nederveen Pieterse, "Globalization as Hybridization", in **Featherstone, Lash, and Robertson,** Global Modemities, 45-68.

١٢ - راجع :

Anthony McGrew, "A Global Society ?" in **Modernity and Its Futures,** eds. Stuart Hall, David Held, and Tony McGrew (Cambridge : Polity Press, 1992), 62-113.

١٣ - راجع :

Waters, **Globalization,** 156-157.

١٤ - راجع :

Roland Robertson, "**Globalization : Time Space and Homogeneity - Heterogeneity**", **in Featherstone, Lash, and Robertson, Global Modernities,** 25-44.

١٥ - ينبغى الاعتراف بأن تزايد أعداد المسارين العالميين يضفى معانى مماثلة على الظواهر المعولة ، ومن ثم نشأ تعبير «حديث كوكبى» .

١٦ - راجع :

Kenneth Surin, "On Producing the Concept of a Global Culture," in **Nations, Identities, Cultures,** ed., V. Y. Mudimbe. Special issue of South Atlantic Quarterly, 94 (1995) : 1179-1200.

١٧ - أدين بهذا التعليق إلى أبيدين كوسنو .

١٨ - تجدر الإشارة إلى كتاب إدوارد سعيد :

Edward Said : **Culture and Imperialism** (London : Chatto and Windus, 1993).

١٩ - على سبيل المثال :

Spybey, **Globalization and World Society;** Robertson, Globalization.

٢٠ - راجع على سبيل المثال :

Doreen Massey, **Space, Place and Gender** (Cambridge : Polity, 1994).

يطرح البحث الببليوجرافى الأولى أن البحوث والكتابات النسوية تركز فى الأساس على القضايا العالمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (بما فى ذلك ظروف المرأة ، والسلام ، والصحة ، والإيكولوجيا ... وما إلى ذلك ، ولكن دون الاقتصار عليها) بدلاً من تقديم دراسات أكثر عمومية حول العولمة .

٢١ - راجع :

Paul L. Knox and Peter J. Taylor, eds., **World Cities in a World - System** (Cambridge : Cambridge University Press, 1995); Anthony D. King, Global Cities : **Post - Imperialism and the Internationalisation of London** (London and New York : Routledge, 1990); Saskia Sassen, **The Global City,** : New York, London, Tokyo (Princeton, N.J. : Princeton university Press, 1991); Sharon Zukin, **the Cultures of Cities** (Cambridge, Mass., and Oxford : Blackwell, 1995).

٢٢ - من أجل دراسة أولية للفنون فى هذا السياق ، راجع على سبيل المثال :

"**The Global Issue : A Symposium,**" Art in America, 77 (July 1989); also Jean Fisher, **Global Visions : Towards a New Internationalism in the visual Arts** (London : Kala Press, 1995), and selected Papers in Third Text (1987).

المقدمة

فضاءات الثقافة..فضاءات المعرفة

أنطونى كينج

أودّ أن أبدأ هذه المقدمة ببحث المصطلحات الثلاثة المستخدمة فى العنوان الرئيسى لهذا الكتاب ، وبتفسير سبب جمعها معاً ؛ إذ من الصعوبة بمكان أن تشكّل فكرة واحدة .

وذلك لأن الثقافة - سواء فى مادتها أو صورتها الرمزية - خاصية يقال إن الشعوب تمتلكها ، أما العولمة فعملية متطورة ، والنظام العالمى بنية . وكل مصطلح هو بناء مرتبط - سواء فى هذا الكتاب ، أو بشكل عام - بمتن علمى مركزى متميز ، وكذلك بأسماء الباحثين المتفردين ، وصيغ البحث ، ومناهج الدراسات .

ولن أحاول ، هنا ، إدخال مزيد من التطوير على مصطلح «الثقافة» الذى لا يزال يخضع ، خاصة فى السنوات الأخيرة ، لأكثر من تغيرٍ فى المعنى . وقد تمت الإشارة مرجعياً إلى الثقافة ، فى بيان الندوة التى شكّلت أساس هذا الكتاب ، بوصفها «أنظمة للمعنى مؤسسة اجتماعياً ، يُعبَّر عنها فى صيغ خاصة» ، وبهدف «الدراسة التاريخية والاجتماعية للصيغ الثقافية المحددة ، والممارسات العملية» . ومن ناحية ثانية ، تشير جانيت وولف، فى فصلها الختامى ، إلى أن الأبحاث الأساسية المقدَّمة هنا تتعامل على حد سواء مع مفاهيم مختلفة للثقافة ، وفى بعض الحالات ، مع أفكار غير مصنَّفة ؛ ذلك لأن مؤلفين متباينين يستخدمون المصطلح ليشيروا ، فى أحيان مختلفة ، إلى طرائق الحياة ، وإلى الفنون ، ووسائل الإعلام ، والثقافة السياسية أو الدينية ، والتوجهات نحو العولمة . وسواء هنا ، أو فى مكان آخر ، يميز «إيمانويل والرشتين» بين استخدامين لمصطلح «الثقافة» :

الاستخدام الأول لمصطلح الثقافة بوصفها «منظومة من السمات التى تميز جماعة دون أخرى» . والاستخدام الثانى (بالمعنى الأدبى لمصطلح الثقافة) بوصفها «منظومة ما من الظواهر الأكثر تميزاً وحضوراً من منظومة أخرى من الظواهر داخل جماعة محددة» وهو تميز تقييمى ومحدد يعتبر البعض جزءًا لا يتجزأ من الإشكالية الثقافية . ولكى تحقق هذه المقدمة أهدافها ، فسوف أسعى إلى القضاء على هذا التمييز بين ما تنطوى عليه المصطلحات الأولية التى يمكن للمرء أن يطلق عليها ، بشكل مبسط ، الأفكار الأنثروبولوچية الأكثر قدمًا عن الثقافة (بوصفها طرائق للحياة ونسقًا من القيم والاعتقادات) ، وبين الأفكار الأخرى ذات النزعة الإنسانية التنويرية والتى تنظر إلى الثقافة من حيث تضمّنها (للفنون ، ووسائل الإعلام) . وفى هذا الصدد ، أتبنّى اتجاه وولف فى صياغة المفهوم ، حيث تقترح أن الثقافة ، بمعناها الذى يشمل الفن والأدب والسينما ، والممارسات التمثيلية بكل أنواعها ، تأخذ من ، وتشارك فى ، بناء الثقافة من حيث هى أسلوب حياة ، أو نظام للقيم والمعتقدات ، والتى تؤثر تباعًا فى الثقافة بوصفها ممارسة تمثيلية خلاّقة وإبداعية ؛ وهكذا يمكننا عبور الهوة ما بين هذين المعنيين المتمايزين . وبهذا المعنى ، تصبح دراسة الثقافة الفرع الأساسى فى الدراسات الثقافية .

إن الدراسات الثقافية من حيث هى نمط أكاديمى ، واحتياج فكرى وثقافى ، ارتبطت ارتباطًا واضحاً بتأسيس مركز الدراسات الثقافية المعاصر فى ١٩٦٤م فى جامعة برمنجهام فى إنجلترا تحت الإشراف البحثى لـ «ريتشارد هوجارت» ، أستاذ الأدب الإنجليزى ثم المدير التالى له «ستيورات هول» ما بين عامى ١٩٦٨ ، ١٩٧٩[٢]م. ووفقًا لهول[٣] ، فإن الدراسات الثقافية نبعت من الانتباه إلى أن التغيرات الثقافية الرئيسية التى حدثت فى المجتمع – وعلى سبيل المثال ، فى ثقافة الطبقة العاملة – لم يُلتفت إليها فى مجالات الدرس التقليدية . كما أن نشوء الدراسات الثقافية فى الستينيات كان جزءًا من الأزمة التى أدت إلى تقويض العلوم الإنسانية والاجتماعية ، والتى تمثلت كذلك فى صبغ العمل الأكاديمى بالصبغة السياسية . وبما أن الدراسات الثقافية تعتبر فى الأساس ذات توجّه نظرى ، فتأخذ من الخطابات الماركسية والسيميوطيقية ، والنسوية وغيرها ، إلا أنها لا ينظر إليها بوصفها مجالاً معرفيًا مستقلاً بذاته ، ولكن بوصفها مجالاً متسعًا تتداخل فيه التخصصات لدراسة الأوجه الثقافية للمجتمع[٤] . ومن بين خصائص الدراسات الثقافية توجهها نحو خلخلة

الأسسس المعرفية للمجالات الدراسية المختلفة ؛ ولذا كانت معنيّة بقضايا السياسات الثقافية من ناحية ، ويطرح الأسئلة الثقافية والنظرية حول العلاقة بالسلطة ، من ناحية أخرى.

وفي موازاة الاهتمامات المعرفية والمنهجية والنظرية للدراسات الثقافية في السبعينيات والثمانينيات ، والتي تبرزها مساهمة ستيوارت ، في هذا الكتاب ، فإنها كانت تُعدَّل دائماً أو يتم تغييرها من خلال النماذج النقدية الجديدة ، فقد وجد أغلب العمل في الدراسات الثقافية أساسًا صلبًا له في الدراسات التاريخية للمجتمع الإنجليزي ، والدراسات الثلاث النموذجية ، والتأسيسية المعترف بها عادة في هذا الصدد ، هي :

- دراسة ريتشارد هوجارت (The Uses of Literacy) سنة ١٩٥٨م .
- دراسة رايموند ويليامز (الثقافة والمجتمع) سنة ١٩٦١م.
- دراسة إيي بي تومسون (سمات الطبقة العاملة الإنجليزية) سنة ١٩٦٨[٥]م.

وكذلك بعض النصوص اللاحقة المؤثرة قبل دراسة بول ويليس (Learning to Labor) والتي تواصلت مع الدراسات السابقة في السياق الطبقي والجغرافي والاجتماعي نفسه . وعلى أية حال ، فإن السؤال الذي يبرز هنا، يدور حول ما إذا كان المجتمع المحدد قوميًا يشكِّل الوحدة الأكثر ملاءمة للتحليل الثقافي أو الاجتماعي ؟ ويتضح هذا مباشرة من خلال مناقشة العولمة من وجهة النظر الخاصة بشأن إنجليزية (Englishness) الهوية الثقافية الإنجليزية . ويتحرك ستيوارت هول ما بين - أو يشغل على الأقل - أربعة فضاءات ثقافية ذات علاقات متداخلة ، وإن كان لا يزال ممكنًا تمييزها عن بعضها البعض، وهي التي سأطلق عليها فضاءات ما بعد الإمبريالية (بريطانيا) ، وما بعد الكولونيالية (جامايكا ، بريطانيا ، إنجلترا ، الولايات المتحدة) ، والفضاءات الأخرى لما بعد الكولونيالية في غير ذلك من الأماكن الأخرى ، وهي ما يُصطلح على تسميتها بـ «الثقافة الجماهيرية العالمية» «وما بعد الحداثة العالمية» . وعلى الرغم من أن محل هذه الفضاءات الثقافية يمكن النظر إليها ، افتراضا ، بوصفها ثقافات فرعية تشكل جزءًا من الثقافة العالمية المفترضة بدورها أنها مجرد قطع تماثل قطع لعبة الصورة الممزّقة التي يؤدي ترتيبها بصورة معينة إلى أن تظهر الصورة كاملة . ولكن هذه القطع وحدها لن تكون مفيدة مثلاً لو أردنا أن نحدد من خلالها هوية مهاجر

تركى فى ألمانيا ، أو هوية المجتمع الڤيتنامى فى نيويورك ، أو - كمثال آخر - هوية مجتمع عمال كوريا الجنوبية الذين يعملون داخل بلدان الخليج .

هذه بالضبط هى نوعية القضايا التى ناقشتها چانيت وولف فى الخاتمة ، حيث تطرح علينا النقاط التالية :

أولاً - احتياجنا إلى نظرية فى الثقافة على « المستوى الدولى» .

ثانيا - فى اقتراحنا لتلك النظرية الثقافية ، لابد أن نبدأ بالتحرك بعيداً عن بدايتها، أو بالأحرى ، بعيداً عن المنحى المتمركز حول المفهوم العرقى ، لبحث الأبعاد العالمية «للإنتاج والاستهلاك الثقافى» ، مع الاعتراف بمحدودية السياقات الخاصة بالثقافة فى نماذج النظرية الثقافية المنتجة مبكرًا(٦) . وإذا كان هذان الافتراضان مقبولين فإنهما يتضمنّان ، بالإضافة إلى ذلك ، الحاجة إلى فكرة مختلفة عن «الثقافة» ، كما تقترح وولف ، بل إنهما فى حاجة أيضاً إلى فكرة مختلفة عن مفهومى «الدولى» و «العالمى» . ولنعد إلى فقرتى الاستهلالية ، حيث يتبدّى أن هذا هو بالضبط سبب وضع إنجازات «والرشتين» حول النظام العالمى ، و «روبرتسون» حول العولمة ، جنبًا إلى جنب الخطاب الثقافى . وهو ما سوف أشير إليه فى مزيد من التفاصيل فيما يلى .

إن أية نظرية تتعلق بالدولى أو العالمى سوف تحتاج إلى الإقرار بكل من الافتراضين السابقين المختلفين كلية ، بالإضافة إلى التصورات الناتجة عنهما ، والخاصة بهذين المصطلحين فى أساسيهما : فالإشكالية التاريخية الكلية لتكوين الدولة القومية، ونشوء فكرة الأمة والقومية والثقافات القومية ، فى القرن التاسع عشر ، وبالأخص فى القرن العشرين (نتيجة سوف يعوِّل عليها روبرتسون للعالمية المتزايدة) ، والتمييز التاريخى واللامساواة ، كلها قضايا سوف يساعد بحثها على تحديد الشروط التى بُنى وفقاً لها مفهوم «الدولية»(٧). ولهذا الموضوع أدبياته المنشورة على نطاق واسع، والتى لا يمكن الاستشهاد بها ، فى هذا المقام ، وبالمثل فإن تصورات العالمية والعولمة (Global and Globalization) خاصة تلك التى تصدَّرت المشهد الثقافى فى العقدين الأخيرين، مع انطوائها الضمنى على دلالة المتعدِّى للقومية أو النافى للجنسية، واهتمامها الضمنى بالإنسانية ، والأرض ، بالإضافة إلى كونها تشكل مجالاً متسعًا وشاملاً لقضايا أخرى ،.. كل هذه التصورات تحتاج إلى بحثها بعمق وحرص شديدين(٨) ، وعلى كل حال فقد أُنجز القليل فيما يتعلق بإعادة بناء «نظرية فى الثقافة

على المستوى الدولى» أو «بحث الأبعاد العالمية للإنتاج الثقافى» دون تصورات مصاغة صياغة شديدة الخصوصية تاريخياً وجغرافياً واجتماعياً «للعالم ككل» ، وإذا ما حاولنا تخيل صورة كاريكاتورية لهذه العملية ، يمكننا القول بأن «المستوى الدولى» يلتفت بشكل خاص إلى الكشف عن دور مكونات الدولة القومية الاقتصادية والسياسية والثقافية فى تنمية وتطوير النظام العالمى فى مقابل دور الأبعاد العالمية التى قد تركز على الأبعاد الثقافية والمكانية والتكنولوجية والمادية والتمثيلية للبنية العالمية[٩] . على أية حال قد يتطلب هذا البحث الأخذ فى الاعتبار التمثيلات المختلفة للعالم ككل، أو للعالمية من مواقع مختلفة اجتماعياً ومكانياً وثقافياً فى العالم ، فإننا سوف نحتاج لا لعلم التاريخ ، وعلم اجتماع المعرفة فحسب ، بل كذلك لعلم الجغرافية التاريخية ، والتى ستمنحنا معالجة متكافئة لبحث التمثيلات المتباينة للعالم ككل . وسوف يتناول روبرتسون بعضاً من هذه القضايا فى ورقته الخاصة هنا .

وقد يتبدى ما سبق بوصفه اهتمامات نظرية فى المقام الأول ، وربما يصبح من الأفضل أن نبدأ بطرح أسئلة أكثر تحديداً حول الهوية الثقافية والشروط التاريخية التى أنتجتها ، وسوف أعود هنا إلى موضوع الدراسات الثقافية فى ارتباطها التاريخى المتميز بدراسة ثقافة الطبقة العاملة الإنجليزية ، والثقافة المعاصرة فى المملكة المتحدة . كما سأحاول وضع بعض الاعتبارات للخصوصية الجغرافية والتاريخية والثقافية لما بعد الكولونيالية بوصفها – وبصورة خاصة – منجزاً لتطور نظرية الثقافة على المستوى الدولى ، بل بؤرة إشعاع متميزة تتخلل بعض الظواهر الثقافية المعاصرة التى يمكن الاقتراب منها .

إن الطبقة العاملة الإنجليزية لا يمكن أن تُفهم اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ، ولا من حيث الموقع بوصفها وحدة مستقلة (وبصرف النظر عن ارتباطها بالتركيب الطبقى الأوسع للإنجليزى) ، فبنيتها ناتجة عن احتلالها مكاناً خاصاً فى التقسيم الدولى للعمل ؛ إذ يغدو الأعضاء الآخرون (فى التقسيم الدولى للعمل) ضروريين لوجودها من حيث هى طبقة عاملة إنجليزية ، كما تغدو هى ضرورية لهم .

وفيما يشير هول ، فإن هذا النظام كان نظاماً للإمبراطورية الكولونيالية ، ولم يكن مجرد نظام سياسى واقتصادى، بل كان كذلك نظاماً اجتماعياً وثقافياً ، فبدون العمالة الوفيرة لزراعات قصب السكر فى جزر الهند الغربية ، ما أمكن أن يُوجَد اتحاد عمال

تجارى فى مدينة ثامسيدز (Thumeside's) ، ومعامل تكرير (lyle) فى لندن . وبدون العمال فى مزارع الكاكاو التابعة لشركة كادبورى فى برمنجهام ، ما وُجِدت مجموعات العمال الذين يقومون بزراعة محصول الكاكاو المدرّ للمال فى أفريقيا الغربية .

ويتمثل النظام الثقافى الناتج عن هذا النظام السياسى والاقتصادى فى أقصى درجات وضوحه وأهميته من خلال اللغة، وليس هذا فحسب ، بل إنه يشمل كتلة ضخمة من المؤسسات العامة والمتنوعة ، والممتدة على نطاق واسع ، بداية من الممارسات الحكومية والدينية إلى نمط العمارة ، ومن الدراسات الجامعية إلى الإبداع الأدبى .

ويضم هذا النظام الثقافى ، تاريخيًا ، الولايات المتحدة ، والتى لاتزال إلى الآن محتفظة باللغة الإنجليزية بوصفها لغتها الرسمية . وبدون هذا النظام الثقافى عبر الدولى وما بعد الكولونيالى (وأنا هنا لستُ معنيًا بكونه مهيمنًا) ما كان محتوى هذا الكتاب ليكتب باللغة الإنجليزية الدولية .

إن نقطة الضعف فى أى تخصص أكاديمى - سواء فى علم الاجتماع أو الدراسات الثقافية المبنية على أساس المجتمع القومى - يمكن إيضاحها من خلال مثالين . فمع النمو الاحتمالى الدال للهجرة الدولية ، ومع وجود ثقافات عديدة بعيدة عن مواطنها الأصلية ، وليس ضروريًا لمدة زمنية محددة (انظر المهاجرين من الكويت ، وجنوب أفريقيا ، والاتحاد السوفيتى) ، فإنه لا يوجد نموذج نظرى مؤسس قوميًا يمكن أن يكون ملائمًا للتعامل معرفيًا مع هذا الموقف . وليس هذا فحسب ، بل إن عدد الناس الذين لا جذور ولا وطن لهم يتزايد على نحو متفاقم . ومن ثم يتم فكّ الارتباط الحتمى بين الثقافة ومنطقة بعينها . وعلى صعيد آخر ، فإن النموذج المعرفى أُسِّسَ مبدئيًا على المجتمع المنظم قوميًا ، أو على الأقل ، فإننا دون إطار واسع متعدِّ القوميات لن نستطيع أن نتعامل بنجاح مع الظاهرة الثقافية ، التى على الرغم من أنها ارتبطت ارتباطًا واضحًا بذلك المجتمع ، فقد انتشرت خارجه ، وحوله ، كما فى حالة المملكة المتحدة ، والولايات المتحدة ، والهند ، ونيجيريا ، وجنوب أفريقيا ، وأستراليا ، وهونج كونج ، وأماكن أخرى فى الإطار العالمى المتحدث بالإنجليزية . إن الانتشار السريع لخطاب ما بعد الكولونيالية فى الإنجليزية يبدو انتشارًا شديد الوضوح ، رغم كونه يطرح هو ذاته مشكلاتٍ متميزة بالنظر إلى أصوله ، وموقعه بالنسبة إلى كل من المرجعية النظرية والسياسية(١٠) .

ويقدم لنا إدوارد سعيد فكرة مشابهة ؛ إذ يقول :

«من أهم الموضوعات فى الكتابات المتفق عليها فى التاريخ الفكرى الحديث حول تطور الخطابات المهيمنة ، والتراث المعرفى فى الحقول الرئيسية للممارسة العملية الاجتماعية أو الثقافية ، فيما أعرف ، وبدون أى استثناءات فقد استنبطت النماذج المعرفية المؤسسة فى هذا الموضوع ، مما يمكن اعتباره على وجه الحصر ، مصادر غربية . وعمل فوكو شاهد على ما أعنى ، وفى حقل آخر ، أعمال رايموند ويليامز . وأنا أذكر هذين الباحثين الرائعين بشكل أساسى لأنى فى الأغلب الأعم متعاطف مع اكتشافاتهما الچيولوچية التى أنا مدين لها بدين ثمين لا يُقدَّر . ومع ذلك فإن التجربة الكولونيالية لا تعنى لهما أى شىء» .

وفى موضع آخر من المقال نفسه لإدوارد سعيد ، يكتب :

« لا يوجد دراسات نقدية مستوفية للعلاقة بين الإمبريالية الغربية الحديثة وثقافتها، وهو ما يعنى حجب العلاقة التكاملية شديدة العمق الموجودة كنتيجة لها . وبشكل أكثر وضوحاً ، فإن تبادل الاعتماد غير العادى – بين الشكلى والإيديولوچى – للرواية الفرنسية والإنجليزية العظيمة على حقائق الإمبراطورية لم تُدرس أبداً من الوجهة النظرية» .

دون هذا الإقرار بالخصوصية التاريخية للكولونيالية ، فإن احتمال الفهم يكون مستحيلاً لواحدة من هذه الظراهر ؛ إذا لم تكن الظاهرة المركزية للعديد من الثقافات المعاصرة وهى العرق والتمييز العرقى (race and racism) . لهذا السبب ، تغدو دراسة الثقافات الكولونيالية تحديداً ضرورة سابقة لدراسة العديد من ثقافات ما بعد الكولونيالية ، وما بعد الإمبريالية المعاصرة .

وكما أشرنا ، فى مكان آخر[١٢] ، فإن المواجهة الأولى الأساسية [ولنستخدم كل المصطلحات المحددة بالمركز لوصف (آخره)] ، بين الأوربى وغير الأوربى ، بين ما نسميه (أو نطلق عليه) المجتمعات المتطورة والمجتمعات النامية ، بين الاقتصاد الرأسمالى وما قبل الرأسمالى ، بين الأبيض وغير الأبيض ، بين الشعوب ذات الخلفية الثقافية والدينية الموحدة والشعوب الأخرى ذات الخلفيات الثقافية والدينية المتعددة – (نقول إن هذه المواجهة) حدثت فى المستعمرات وليس فى العواصم الرئيسية (the Metropole) ، فى الأطراف وليس المركز، فى غير أوربا وليس فى أوربا ، أيا كان

التصور الذى نفضله . أى أن أول المجتمعات المتعددة عرقيًا وثقافيًا وقاريًا على المستوى العالمى ، وُجِدَت على نطاق وامتداد واسع فى الأطراف ، وليس المركز ، حيث أُنشئت تحت ظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية شديدة الخصوصية والتعقيد للكولونيالية . ولقد كانت ، بشكل واسع ، وإن لم يكن كليًا ، نتاجًا لظروف المدن المستعمرة الاجتماعية والجغرافية الخاصة . وقد وُجِدت الثقافة المدينية المتعددة عرقيًا وثقافيًا وقاريًا بشكل مكثف على نحو ما فى أوربا ، وإن كانت قد ظهرت فى الولايات المتحدة مبكرًا قليلاً عن ذلك .

وقد ابْتُكِرَت منذ الخمسينيات مصطلحات مختلفة تقريبًا بشكل كلى من خلال الغرب لرسم خريطة للوضع العالمى (مصطلحات رولاند روبرتسون) – العالم الأول ، الثانى ، الثالث ، الشمال ، الجنوب ، العالم المتطور ، المتخلف ، النامى ، المركز ، الأطراف ، شبه الأطراف ،... إلخ . ولقد طُبِّقَتْ مقولات العالم الأول ، الثانى ، الثالث ، أولا مستخدمة المؤشرات الاجتماعية والاقتصادية الغربية لقياس التطور والتنمية فى سوق مختلف واقتصـاديات موجَّهـة مركزيًا ، وإذا كان باستطاعتنا أن نعيد تفسير هذا التصنيف ليشير تاريخيًا إلى تلك المجتمعات التى اقتربت عرقيًا وعنصريًا واجتماعيًا وثقافيًا لما يُعدّ اليوم مدنًا متنوعة ثقافيًا ، ومستقطبة اقتصاديًا واجتماعيًا ومكانيًا فى الغرب ، وليس هذا فحسب بل إن المدن الرئيسية حول العالم تتزايد بصورة ملحوظة ، فإن ما يسمى الآن بالعالم الثالث سوف يُلقَّب تاريخيًا وعلى نحو دقيق بالعالم الأول ، والأول سيصبح الثالث . وبعبارة أخرى ، فإن ثقافة ومجتمع وفضاء كلكتا أو سنغافورة فى باكورة القرن العشرين قد تنبأت بالمستقبل بشكل أكثر دقة مما فعلته لندن أو نيويورك .

وهكذا فإن الحداثة – وفقا لهذا التفسير – لم تُولَد فى باريس ، بل بالأحرى وُلدت فى ريو ، والنماذج الأوربية الأمريكية لما يُسمَّى (ما بعد الحداثة) ليس لها معنى كبير ، ولا بارز خارج الحدود الجغرافية الضيقة لأمريكا الأوربية حيث تطورت .

وقد حددت هذه النقطة على وجه الدقة فى مقدمة (فيذرستون) للثقافة العالمية سنة ١٩٩٠م حيث يتحدث عن الثقافات الثالثة المتطورة فى اتجاه تيسير الاتصال عبر الثقافى[١٣] . إن فكرة الثقافة الثالثة كان وراءها نصف قرن تقريبًا من التاريخ المعرفى ، حيث أسست فى أفكار (مالينوسكى) من خلال علاقة شديدة الخصوصية بموقف الثقافة الكولونيالية الثالثة[١٤] .

ولكى نناقش هذا القسم ، يجب أن يكون واضحًا - فى مواقع وسياقات ثقافية محددة ، بل وفعلياً ، لممارسات وفاعليات ثقافية معينة - أن الفضاء الثقافى المناسب لما ينتمى إليه الخطاب ليس هو المجتمع القومى أو الدولى يقينًا ، ولا حتى الفضاء المتحول تكنولوچيا واقتصادياً ، والمحايد سياسياً على المستوى العالمى ، لكن أكثر من ذلك فضاء ما بعد الكولونيالية المحدد تاريخياً وثقافياً . وبالرغم من الاعتماد على الموقع والعناصر الفاعلة والمؤسسات ؛ فمن الممكن أيضاً أن تكون ما بعد الإمبريالية متسمة بتوزيع مختلف تماماً لعلاقات القوة بالسلطة .

وبالرغم من أن ما بعد الكولونيالية وما بعد الإمبريالية يغطيان بوضوح مساحة واسعة من الفضاء فى النظام الثقافى للعالم الواسع (العالمى) ، مثل لون الحبر الأحمر والأزرق الذى لُوِّنت به الأجزاء الإمبريالية للخرائط القديمة للعالم ، فإنهما لا يحتلاّن هذه الفضاءات احتلالاً كاملاً عبر أى وسيلة من وسائل الغزو لهذه الأجزاء . ولقد كنت ركزت اهتمامى بصورة خاصة ، فيما سبق ، على العالم الثقافى ما بعد الكولونيالى المتحدث بالإنجليزية ، لكن يوجد كذلك ، وعلى قدم المساواة ، العالم الثقافى الفرنسى والأسبانى والبرتغالى والهولندى والياباني ، على سبيل المثال لا الحصر .

والآن ، أعود مرة أخرى إلى السؤال الوارد فى فقرتى الافتتاحية (لماذا وضعت هذه المصطلحات الثلاثة فى العنوان مع بعضها البعض ؟) .

The World - System

and Globalization

النظام العالمى والعولمة

حتى الآن ، فقد وُضعت مشكلة نموذج الدراسات الثقافية المؤسس ، إذا لم يكن مبدئياً على فكرة المجتمع ذى الطابع القومى ، فعلى الأقل ، أُسس مرتبطاً بها بصورة غير ملائمة لعلاقته بالنظام الثقافى والاجتماعى الأكثر شمولية واتساعاً .

وبالنسبة إلى إيمانويل والرشتين ، «فإن النوع الوحيد للنظام الاجتماعى هو النظام العالمى الذى نحدده ، ببساطة تامة ، بوصفه وحدةً ذات تقسيم واحد للعمل ، وأنظمة ثقافية متعددة . ويلى ذلك منطقياً إمكان وجود تنويعتين لتلك الأنظمة العالمية ، إحداهما ذات نظام سياسى مشترك ، والأخرى بدون . ونميزهما على التوالى بوصفهما تمثيلاً لإمبراطوريات العالم واقتصادياته»[١٦] .

أضف إلى ذلك ، أن مثل هذه الدراسات الثقافية قد تمثلت موضوعها دون أى إشارة مرجعية إلى بقية العالم (سواء من خلال النظام العالمى أو المستوى الدولى أو العالمية) ، كذلك فإن منظور النظام العالمى قد مثَّل العالم حتى وقت حديث نسبياً ، دون الإشارة إلى الثقافة . ويستطيع المرء أن يضيف إلى صياغة «والرشتين» سالفة الذكر ، أنه يمكن أن توجد تنويعتان للنظام العالمى : إحداهما ذات نظام سياسى مشترك (ويمكننى إضافة عناصر النظام الثقافى والاجتماعى المشترك) ، خاصة لأنها مرتبطة عن طريق اللغة ، والمؤسسات والممارسات الثقافية (إمبراطوريات العالم) . أما التنويعة الثانية للنظام العالمى ، فتتبنى خارج النظام السياسى المشترك «ولكننى قد أضيف عناصر قوية من نظام اجتماعى وثقافى» (الاقتصاد العالمى) .

وربما نكون قد ركَّزنا ، فيما سبق ، على خطاب ما بعد الكولونيالية وما بعد الإمبريالية (لهول)، ولاحقًا نركِّز على افتراضاته النظرية حول ثقافة عالمية جماهيرية ، وعلاقتها بالتصور الأمريكى للعالم ، ذلك أن كليهما مرتبط بالآخر بالضرورة .

إن مدى ما يمكن للمرء – بل حتى هذا المدى المحدود لما حاولتُ أن أنجزه ، هنا – بصدد الثقافات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية ، وحول اللغة التصورية التى يمكن أن تلتقط سمات ثقافة الاقتصاد العالمى الرأسمالى ، أقول إن هذا المدى لا يزال مهمة لم ينهض بها أحد . وقد يشير المرء ، على سبيل المثال ، إلى العناصر الخمسة لأبادريوس عن التدفَّقات الثقافية العالمية التى تتحرك فى طرق غير متشابهة ، وهذه التدفقات الخمسة هى :

أولاً : المشاهد العرقية التى تبحث من خلال تدفَّقات البشر : السياح ، المهاجرون، اللاجئون ، المنفيّون ، والعمال الوافدون .

ثانياً : المشاهد التكنولوچية ؛ أى المصانع والإنتاج المتدفِّق للآلات من خلال الشركات الوطنية ، ومتعددة الجنسيات ، والهيئات الحكومية .

ثالثاً : مشاهد الأسواق المالية والناتجة عن التدفقات السريعة للأموال فى أسواق التداول والبورصات .

رابعاً : كما أنتجت ووُزِّعت المشاهد الإعلامية ، ومخزون صور المعلومات ، والتدفقات الإعلامية عبر الصحف والمجلات والتليفزيون والسينما .

خامساً : المشاهد الإيديولوچية المتصلة بتدفقات الصور التى ارتبطت - بشكل متداعٍ - بالدولة أو بالحركات الإيديولوچية المناهضة لها ، والمشتملة على عناصر الحرية والمساواة والحقوق ، ... إلخ[١٧] .

وارتباطًا بما سبق ، فإننا يمكننا أن نضيف المشاهد الدينية والطبيعية ، والتى نتجت من خلال الانتشار العالمى للمعلومات والصور ، والثقافات المعترف بها ، والثقافات الفرعية ، والمدعّمة بالتدفقات الرأسمالية الدولية[١٨] . وفى سياق هذه التدفقات اللامتماثلة ، نستطيع أن ننتقل إلى المصطلح الثالث فى العنوان (العولمة) .

وقد أوضح رولاند روبرتسون بعبارات لا لُبْس فيها استخدامه لهذا المصطلح (العولمة) فى العديد من الأوراق : حيث عَرَّفها قائلاً : «بلورة العالم الكلى بوصفه مكانًا واحداً» ، «نشوء الظرف الإنسانى العالمى» ، «والوعى بالكرة الأرضية بما هى كذلك[١٩]» .

وإذا أخذنا بالمدلول السطحى لمفهوم «العولمة» ، من منطلق محايد ، فإنه سوف يكون مفهومًا إيجابيًا إلى حد كبير ، ومن ناحية جذر الكلمة (إتيمولوچيا) - أن «العالمية» لا تحمل دلالة بوصفها نظريات ثقافية ودينية وتاريخية بقدر ما ينطوى عليه مصطلح «العالم» من دلالات تاريخية أكثر ثراءً فيما يتعلق بالعالمى ، وهذا العالم ، أو العالم القادم ،... إلخ . إن لفظة العالم ، لغويًا ، [من حيث جنورها التاريخية تحتل أربع صفحات فى قاموس أكسفورد إذا ما قورنت بنصف صفحة فقط لكلمة globe (الكرة الأرضية)] والتى غالبًا ما استُخدمت لتشير إلى كل النوع الإنسانى ، والمجتمع الإنسانى ، والأرض أو منطقة ما منها . وعلى أية حال ، فإن الكرة الأرضية (globe) تنطوى على دلالة أكثر تحديداً ، حيث تشير بصورة أكثر دقة إلى الأرض أو الكون الأرضى (terrestrial globe) . ويصبح الأمر أكثر سهولة لو أننا قمنا بعرض مجموعة المصطلحات نحويًا (الاسم /الصفة /الفعل) إلخ للأخير ، ثم للسابق ، globe, global, globally, globalize, glabalization, globality, globe Wide) . ويمكننا أن نفكر ، بالمثال ، فيما يتعلق بتصور النظام العالمى (world system worlal systemic, world systemically, ... إلخ) .

ومن الواضح أن تلك التصورات التى تغطّيها هذه المصطلحات مختلفةٌ اختلافًا جليًا واضحًا ، فعلى سبيل المثال ، فإنه لا يمكن إنتاج فكرة وجود الحركات

الاجتماعية اللانظامية بشكل دقيق من خلال مفردة «العالمية» . علاوة على ذلك ، فإذا أردنا التحديد في لغة ما ، حيث نقول إن «العالمية» هى «العمليات التطورية التى يصبح العالم من خلالها مكانًا واحداً ، فإن «العولمة» ستنطوى بدورها على مواطن غموضها ، بصرف النظر عن كونها قد قوضت بعض مقاييسها الاقتصادية والسياسية أو الثقافية ؛ ومن ثم تطرح علينا الأسئلة التالية ، فمثلاً : هل تتضمن العولمة بداهة قضية الاتصال المتبادل ؟ أم أن قضية الاتصال المتبادل تكتسب صيغة خاصة (كما فى التقييم الدولى للعمل) ؟ وهل هى تتضمن التجانس الثقافى ، والتزامن الثقافى ، أو التوالد الثقافى ؟ وماذا نقول فيما يتعلق باتجاه التدفقات الثقافية ؟ وهل هى نتاج تفاعل المحلى والعالمى ؟ سواء بالتأكيد على المفهوم الأول (المحلى) أم بالتأكيد على المفهوم الثانى (العالمى) ؟

يتكلم روبرتسون فى بعض من هذه القضايا ، والأسئلة تُظهر ذلك بوضوح ، فإن الثقافة ينبغي أن تبحث تاريخيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا ومكانيًا بصورة تخصصية جداً على النطاق العالمى .

وكما تشير كل من باربارا أبو الحاج ، وچانيت وولف ، فى تعليقاتهما، إلى أن لغة النقاش تدعم مواقف وافتراضات بعينها ، وتملك إمكان إبطال اختيارات أخرى مهمة ، فإن إلقاء نظرة شاملة شديدة العمومية على العولمة تحجب الاختلاف على النطاق المحلى ، والإقليمى أو القومى . وتقترح أبو لغد أنه ، بدلاً من النظر فى العمليات والتطورات من القمة *إلى* القاعدة ، (ومن المركز *إلى* الهامش) ، ربما يمكننا أن نعى المسألة بشكل أفضل لو نظرنا إليها من القاعدة إلى القمة أو (من الوجهة النقيض) . ولعلنا نستطيع ، فى هذا السياق ، أن نتحدث بشكل أفضل عن اللامركزية[٢٠] . ونتابع مناقشات كل من «هول»، و «روبرتسون» التى تنور باهتمام حول التناقض المحتمل للعولمة ، وتشير كذلك إلى إعادة تأسيس المركزية والطابع القومى .

على أية حال ، ففى لغة تطوير نظرية الثقافة على المستوى الدولى أو العالمى ، يتبدى واضحاً واستناداً إلى مجال الإنتاج الثقافى المطروح للنقاش ، أن الأفكار النابعة من منظور الأنظمة العالمية - بالإضافة إلى منظور نظرية العولمة - تستطيع أن تكون فعالة فى هذا الصدد . ولكى نتكلم بلغة إنتاج الفضاء بكل أبعاده الحضارية والمعمارية وصيغته البنائية ، فإن هذا الحديث - سواء فى الحاضر أو الماضى التاريخى - يمكن أن يكون مفهومًا وفعّالاً ومؤثرًا بالإشارة مرجعيًا إلى «تقسيم واحد للعمل مع أنظمة

ثقافية متعددة» . وبالنظر إلى مجال الإنتاج الثقافى نفسه ، فإن نظام روبرتسون لتصورات العالمية يمكنه أن يكون فعّالاً بالدرجة نفسها فى تقديم المساعدة للتفسير ، وإن كان ذلك فى قطاع محدود صغير فحسب ، ولكن من خلال تطوير قطاع البيئات المؤسسة حول العالم، والإنتاج لكل من الاختلاف ، والتجانس(٢١) . وبينما يكون حقيقياً، كما تشير چانيت وولف، أن تصورات مثل «الغرب»، «العالم الثالث» ، «العالم الأول» ، «المركز والهامش» ، أنتجت دوماً فى الخطاب باعتبارها أبنية مصبوغة بصبغة إيديولوچية ، فإنها مكافئة لحالة تلك الأبنية التى نُظمت ، واستخدمت كما لو أنها كانت حقيقية . حتى تصور الثقافة فى حد ذاته ، كما استخدمه الأنثروبولوچيون ، كان مبتكراً بالطبع على أيدى المنظِّرين الأوروبيين من أجل تفسير التعبيرات الجماعية للتنوع البشرى(٢٢) .

«والسؤال حول ما إذا كان البشر ينظرون إلى تلك الظواهر داخل مجال الهويات الثقافية بوصفها ظواهر متجانسة أو مختلفة ، يشكل بالطبع قضية مختلفة كلية» .

الأوراق

ويما أننى أعطيتُ بعض الإيضاح ، فيما يتعلق بسبب وضع هذه الأوراق وهؤلاء الباحثين إلى جوار بعضهم البعض فى كتاب واحد ، فإننى إذا ما حاولتُ كتابة مقدمات موجزة عن هؤلاء الباحثين ، فسوف أسيء إلى استخدام حقّى كمحرِّر للكتاب ، لما مارستهُ من اختزال لمواقفهم ، ووجهات نظرهم المختلفة . وواحدة من النقاط العديدة التى تولَّدت من البحث الشامل شديد التفهم لچانيت وولف هى الوعى بأنه رغم وجود بعض من الاتفاقات بين الباحثين ، فإن العامل الرئيسى هو غياب الأرض المشتركة بينهم جميعًا ، أضف إلى ذلك تلك الهوة ما بين العنوان الرئيسى والعنوان الفرعى للكتاب . وفى التعليق التالى ، سوف أوضح فقط ما أراه من النقاط القيِّمة والبارزة .

ولعل من أكثر الإنجازات أهمية ، هنا ، تقديم ستيورات هول لكل من العنوان الفرعى والرئيسى ، فى ورقته الأولى ، بالطريقة التى توضح كيف تنتج الأشكال والصور المختلفة للعالمية والمحلية ، وكيف تؤدى إلى تغير وتحول أوضاع الذات المختلفة. وإذ يتناول «العولمة» من وجهة نظر الثقافة الإنجليزية ، فإنه يوضح ليس فقط كيف أن

الهوية الإنجليزية Englislness شُكلت في سياق الإمبريالية ، لكن كذلك كيف أن الآخر المستعمَر شُكِّل بدوره في السياق نفسه ، وبوصفه جزءًا لا يتجزأ من الهوية الثقافية الإنجليـزية. وبينمـا، لا يزال كل من والرشـتين، وهـانرز يريـان فكرة الدولة القـومـيـة بوصفها هـي التنظيم الأساسي وبؤرة الإشـعـاع ، لبناء الهوية الثقـافيـة ، فإن هول - ولأسباب متنوعة - يرى أن هذه العلاقة بين الدولة والهوية علاقة متـآكلة ، «ومن ثم ، فإن الحقل السياسي والاجتماعي القديم للهوية الإنجليزية قد تفكَّك» . ومع هذا التآكل يتولد ردّ الفعل ، سعيًا نحو تحديد أضيق وأكثر خطرًا للهوية الإنجليزية ، مقودًا بالنزعة العنصرية . أما تعليقات هول الأكثر إثارة وخصوصية فهي المتعلقة بالصيغ الجديدة للعولمة ، وهي تلك الصيغ التي ينبغي أن تتفاعل مع الصيغ الجديدة للثقافة الجماهيرية العالمية ، على الرغم من أنها تظل ، من زاوية التكنولوجيا ، ورأس المال ، والعمالة المتقدمة ، متمركزةً في الغرب . علاوة على ذلك ، فإن السمة الأخرى لهذه الثقافة الجماهيرية العالمية هي صيغتها الخاصة للتجانس .

إن هذه الصيغة الخاصة للتجانس تتجسد في ذلك الامتصاص الهائل للأشياء ... لكن التجانس لن يكون أبدًا كاملاً بشكل مطلق ، ولا يسعى نحو حالة الاكتمال ، إنه يطلب فحسب الاعتراف بتلك الاختلافات وامتصاصها داخل الإطار الأكثر اتساعًا ورئيسية لما يُعد في جوهره تصورًا أمريكيًا للعالم .. وهو لا يحاول طمس الرأسماليات المحلية ، لكن يسعى إلى التعامل من خلالها ، حيث ينبغي وضع إطار العولمة في المكان الصحيح والملائم إذ يحكم ويراقب (العولمة) : إنه يوجِّه في الخفاء ويرتب النزعة الاستقلالية داخله .

إن منطق رأس المال يعمل من خلال الخصوصية ، ذلك أن النظام الجديد للاختلاف قد أُنتج بواسطة رأس المال . ويرفض هول ، بصرامة ، فكرة العولمة بوصفها فضاءً غير متناقض وذلك لأنها فكرة خاضعة دوما للتفنيد والنقاش ومليئة بالتناقضات. وفي الواقع ، «فإن الثورة الثقافية الأكثر عمقًا تأتي من حيث هي نتيجة لحضور الهامشي في التمثيل» ؛ «إذ يغدو الهامشي فضاءً فعالاً» .

وتأتي وجهة نظر هول في تحليله الثاقب ، خاصة في ورقته الثانية حيث يُنظر لفكرة الهوية بصورة خاصة من زاوية نتائجها السياسية ، «إذ تغدو الهوية هي ضمان المصداقية» . وقد أنهى الخمس العظام الممثلون للنزعة اللامركزية للفكر الحديث

المنطق القديم للهوية : أما ماركس فقد أقرّ الفردية أو الذات الجمعية بشكل دائم فى عمق الممارسات التاريخية ، ثم يأتى فرويد ليواجه الذات بـ «القارة العظمى للاوعى» جاعلاً إياها شيئًا هشاً وضعيفًا ، ويطرح سوسير واللغويون مشروع امتلاك البيان ، بينما تتأسس النزعة النسبية للمنظومة المعرفية الغربية من خلال إبراز الثقافات الأخرى ، وأخيراً تعلن التيارات النسوية محاولاتها المرتبطة بالطبقة لإزاحة النظرة الذكورية . ومن ثم ، فإن هذه الهويات الجماعية القديمة ، والعرق ، والأمة ، والنوع والغرب ، لم تعد تستخدم النظم الشفرية للهوية التى كانت تستخدمها فى الماضى ، وذلك لأن الوجود فى العالم الحديث يكتسب تميزه وخصوصيته الشديدة من خلال «تكنولوچيات الذات» . ويناقش هول فى هذا السياق - وبقدر هائل من الخبرة الشخصية ، تطور «السود» بوصفهم فئة أو طبقة category تاريخية وثقافية للهوية ، حيث يعتبر انبثاق وعى السود فى چامايكا فى السبعينيات ، «الثورة الثقافية الأكثر عمقًا فى الكاريبى» ، بل والأعظم من أى ثورة سياسية حدثت من قبل حتى فى بريطانيا . وتتمحور القضية المركزية حول ما إذا كانت الهوية تحيا وتبقى من خلال الاختلاف ، والاعتراف به «ذلك أن أى سياسات تحاول أن تنظم الناس خلال تنوع محدِّدات الهوية يجب أن تكافح ضد كل ما يُدار مركزيًا من حيث الموقع [... الفكرة الجرامشية حول حرب المواقع] .

ويؤيد رولاند روبرتسون بعضا من هذه القضايا ، حتى ولو كان يفعل هذا بلغة نظرية مختلفة ، حيث يرى أن شروط تحديد الهوية للذوات الفردية والجماعية ، ستغدو أكثر تعقيداً فى ظل عالم مضغوط كونيًا مع الوجود المتزايد لمجتمعات متعددة الإثنية والقومية . ويقترح روبرتسون - فى محاولة للفت الانتباه للأسس الحضارية لبناء الهوية - أن تغدو الثقافة نموذجًا مرجعيًا عالميًا لتفسير الاختلاف ، وتحديد وضعية الآخر . وهو يطرح هذه المسألة فى مواضع متباينة شيقة متعلقة بالنزعة النسبية من جانب ، وبالعالمية من جانب آخر ، وهى الاستراتيجية التى تملك ، مؤقتًا على الأقل ، فاعلية حجب الثقافة .

وعلى الرغم من الاختلاف التام لموقعى روبرتسون وهول ، فإنهما يبدوان متفقين، على الأقل ضمنيًا ، على أن الرأسمالية تزدهر من خلال الاحتفاء بالاختلاف .

أما بالنسبة إلى رويروتسون ، فإن مناقشة العولمة تتبنى على أربع نقاط رئيسية مرجعية : المجتمعات القومية ، الأفراد ، النظام العالمى للمجتمعات ، والنوع الإنسانى . وهو يلفت الانتبـاه ، هنا ، إلى أن العولمة قد أدت إلى التشكيل المؤسسى للفرد ، بالإضافة إلى ، اعتماداً على (جيرتز) ، أثرها فى التشكيل المتصاعد لمفهوم الغرباء ، وفى التأسيس واسع الانتشار للأقليات . وبصورة مساوية لاقتراحه ، تكون تعلقياته الموحية على الاستخدام المفيد للنقد الذاتى الجوهرى للأبنية الاجتماعية النظرية ، ودوره فى تنمية وتطوير المجتمع اليابانى، وقضية المجتمعية – الالتزام بفكرة المجتمع القومى – هى العنصر الحاسم فى الصيغة المعاصرة للعولمة .

ومن الجدير بالذكر ، أن روبرتسون هو المساهم الوحيد فى الكتاب الذى يذكر أن الديانات العالمية الرئيسية هى الأكثر قدمًا من المجتمعات القومية ؛ إذ إن ثقافة المجتمعات الخاصة هى نتاج تفاعلات هذه المجتمعات مع مجتمعات أخرى داخل النظام .

أما بالنسبة إلى إيسانويل والرشتين ، فإن الدول القومية هى الوحدة المركزية المنظِّمة للثقافة والوعى القومى . وعلى نحو متزايد فإن الدول القومية يشبه بعضها البعض الآخر من حيث صيغها الثقافية . أما الفكرة القائلة بأنه يمكن أن توجد ثقافة عالمية واحدة فإنها تواجه معارضة ورفضًا عميقًا من خلال التيارات الشوفينية السياسية ، والثقافات المعارضة المتنوعة . والثقافة ، من وجهة نظر والرشتين ، هى أساساً قوة رد فعل دافعة ، ذلك لأن عملية تحديد معالم الثقافة تنطوى على رسم حدود ذاتية هى بالأساس حدود سياسية للقمع ، ولمقاومة القمع فى آن . ولقد أظهر تاريخ العالم التعارض الثقافى ، ربما بصورة أفضل من إبرازه للتحرك (السعى) نحو التجانس الثقافى ، إنه النزوع إلى الاختلاف والتعقيد الثقافى . ووفقًا لهذه التطورات ، فإن كل فرد ينتمى على نحو متزايد إلى ثقافات عديدة ، أى بعبارة أخرى – فيما يشير ستيوارت هول – إن البشر يمتلكون هويّات ثقافية متنزعة . أضف إلى ذلك ، أن المرء يسعى خلال الحياة (ملتقطاً) للهويات . بهذا المعنى ، يغدو بناء الهوية أمراً لايكتمل أبداً ، ولا ينتهى .

ووفقًا لوجهة نظر والرشتين ، فإن الدولة – من خلال احتكارها للمدن والمصادر – سوف تمتلك إمكانية كافية لإبداع الثقافة القومية ، حتى ولو لم تكن لديها واحدة

من قبل ، وحيثما يرى الناس أنفسهم ينتمون «لثقافة عالمية» ، فإن هذه الثقافة جوهرياً هى ثقافة الجماعات المهيمنة ، وعلى المنوال نفسه ، تكون وجهة نظر هول التى اعتمدت فى مرجعيتها على نظريات العولمة بوصفها «التمثيـل الذاتى للخصوصية المهيمنة» . فمن الدولة ينشأ كل من الاتساق الثقافى بالإضافة إلى المقاومة الثقافية وتستوعب القوة الجبارة للسلطـة المقاومة الثقـافية القومية سواء بجعلها سلعة ، أو بترويضها، أو التكيف معها فى إطار نوع من الفساد الثقافى . وفى اعتقاد والرشتين ، فإن الاهتمام الحالى بالثقافة نابع من ضعف الاعتقاد أو القناعة بالصراعات الاقتصادية والسياسية بوصفها الشاهد الكلاسيكى على عملية التطور الاجتماعى ، والتحرر الفردى . ومن ثم ، تصبح الثقافة والهوية وسائل تساعد الأفراد والجماعات على استرداد وجهتهم ، أو استعادة نقطة ارتكازهم الأساسية .

وبالنسبة إلى أولف هانرز ، ففى كتابته التالية للورقة المتضمنة هنا ، لا نجد لديه أىَّ شك فى أن هناك ثقافة عالمية توجد الآن . ويُروج لها بصورة أفضل من خلال نظام التنوع ، لا من خلال تكرار النسخ المتماثلة . وتتخلق هذه الثقافة من خلال حالة الاتصال المتبادل والمتزايد بين الثقافات المحلية المتنوعة ، وكذلك من خلال تنمية الثقافات دون حصرها فى إقليم بعينه . وهذه كلها ستغدو ثقافات فرعية داخل الكل الأكثر اتساعاً (الثقافة العالمية) .

ويرى هانرز فى هذه الورقة أن العالم يغدو بشكل متصاعد كوناً عالمياً للتواصل والتبادل الثقافى المستمر ، على الرغم من اللاتماثل بين المركز والهامش ، ومع العلاقة وحيدة الجانب . وهو يقترح كذلك ، كتعلقيات إيجابية مبكرة فى هذه الورقة ، أن يكون مفهوم العالم الأول حاضراً فى وعى العالم الثالث ، أكثر مما يحضر مفهوم العالم الثالث فى وعى العالم الأول . ويقترح هانرز ، مثل متحدثين آخرين ، الحاجة إلى إيجاد خيار بديل لسيناريوهات أكثر تعقيداً لدراسة التجانس الثقافى بوصفه يشكل نقيضاً للبحث التالى لچانيت أبو لغد ، حيث يعتمد على بحث إثنوجرافى واقعى من غرب أفريقيا ليدعم تصوراته التجريدية .

ويقترح هانرز أربعة أطر نمطية لاختبار عمليات التطور الثقافى ، «وقد نظمت بوصفها تدفق المعانى من خلال الصيغ ذات المغزى بين الناس» السوق ، الدولة ، شكل الحياة ، الحركات . ولقد شارك هانرز والرشيتن الاعتقاد فى الدولة بوصفها قوة

ثقافية فعالة شديدة التنظيم ، تبنى الذوات ثقافيًا بوصفهم مواطنين . وعلى الرغم من الاعتراف السابق لهانرز ، بأن التدفقات الثقافية العالمية قد فُكِّكت ، وأعيد تركيبها ، فإنه يرى كذلك مثل هول أن (الأهلية الثقافية المستقلة موجودة على المستوى المحلى ، رغم أن التقسيم الإقليمى للعمل قد انجذب فى إطار المستوى الدولى ، وبعض أشكال الحياة قد تحددت أكثر من غيرها من زاويـة التدفقات الثقافية الآتية من المركز ، وبعض الناس قد اندرجـــوا أكثر من غيرهم داخل أنظمـــة المعنى المتروبوليتانيـة . ومع الحركات (النسائية ، البيئة ، وحركات السلام) ، فإن سيناريوهات هانرز الأربعة تطرح - إلى حد بعيد - أكثر المناهج تعقيداً للتفكير فى العولمة ، وهى تحمل بعض الصدى من نماذج أبادريوس المذكورة سالفًا .

ويتساءل هانرز ، من خلال هذه البنيات والأنظمة ، عن كيفية انجذاب الناس ، وانطوائهم داخل الثقافات العالمية ، وكيف تغدو هذه الثقافات منفصلة عن الإقليميات من خلال التكنولوجيا والبشر ؟ ويثير انتباه هانرز للنظام الجغرافى الثقافى أسئلة مهمة حول الوحدات المتأصلة اجتماعيًا ومكانيًا ، والتى تُنَظَّم الثقافة من خلالها : وهى الإثنية والعنصر والنوع والطبقة من جانب ، والجوار والمدينة والإقليم والأمة والعالم ، من جانب آخر . وتستحق هذه الأفكار مزيداً من التطوير .

وعلاوة على ذلك ، فإن المدى الذى من خلاله تنظم الدولة الثقافة ، يعتمد بوضوح على الظروف المادية . وكما تشير باربارا أبو الحاج فى تعليقها على ورقة هانرز ، فإن هذه الحقيقة سواء فى المركز أو الأطراف ، وداخل الثقافة قد حُرِفت دوما بصورة متساوية ، وأعيد تشكيلها فى كلا الموضعين ، حيث تنتج الثقافة العالمية من التدفّقات الثقافية متعددة الأبعاد والتى تأتى بوضوح من عدد من المراكز أو القلوب المختلفة .

فى هذا السياق ، يرى هانرز أنه من المحتمل أن تكون الاختلافات الثقافية المتنامية على نحو متزايد قد وجدت داخل المجتمعات ، لا بينها وبين بعضها البعض . وفيما أعتقد ، فإن الاختلافات وجدت داخل هذه المجتمعات فى علاقتها بالثقافات التى أطلق عليها ، فى ورقتى الخاصة ، ثقافات المدن العالمية .

أنا لم أحاول أن أعلّق على المداخلات الخمس الموجزة التى تلى هذه الأوراق الرئيسية حيث إن كلاً من تلك المداخلات يثير عدداً من القضايا الأساسية ، بالإضافة إلى أنها - فى بعض الحالات - تثير أسئلة أساسية حول الافتراضات الأولية ، وكيفية

إدارة النقاش داخل هذا الكتاب . وبالرغم من أن هذه المداخلات ، قد جمعت فيما سبق مع بعضها البعض في فصل واحد ، لأسباب عملية ، فلابد لنا من أن نذكر استجابة جانيت أبو لغد التي كانت تخاطب بشكل أساسي أوراق روبرتسون ، ووالرشتين ، وكذلك استجابة باربارا أبو الحاج ، للتعليق على ورقة هانرز . أما مورين توريم وجون تاج وأنا فقد ناقش كل منا الموضوع الرئيسي للندوة من خلال حقولنا المعرفية الخاصة ، وهي السينما والتصوير الفوتوغرافي وعلوم الحضارة المدينية .

وأخيراً ، فقد اعتمدتُ اعتماداً أساسيًا في كتابتي لهذه المقدمة على تعلقيات مستقاة من الورقة الختامية لجانيت وولف ، والتي كتبت جانيت مسودّتها الأولية قبل وأثناء المؤتمر وراجعتها فيما بعد ، حيث انتهت بهذه التعليقات ندوة حول (المناقشات الجارية في تاريخ الفن) عقدت عام ١٩٨٩م ، ثم قمتُ أنا بتطويرها ووسّعت مداها في هذه المقدمة في سنة ١٩٩٠م من خلال الإشارة المرجعية للكتابات الحديثة .

وقد قامت جانيت وولف بوضع بعض الأسئلة الممتازة الجوهرية ويمكن استخدامها لتقودنا إلى مزيد من البحث المستقبلي . وعلى أية حال ، فإنني أجد نفسي مضطراً لتسجيل اختلافي معها حيث أعترض على اعتبار أن ذلك المشروع للحوار بين الخطابات المختلفة ، الممثلة من خلال العنوان الرئيسي / والعنوان الفرعي ، مشروعاً سابقًا لأوانه ، كما تذهب جانيت وولف ؛ إذ إنه في الحقيقة قد وقع بالفعل ، وسأترك للقرّاء والمراجعين الأمر ليروا ما إذا كان يمكن استخدام هذا الحوار ليكون أساسًا لمزيد من تطوير المناقشات الجارية .

1 - Immanuel Wollerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the modem world system," in **Global Cullure. Nationalism, Globalizyation and Modernity,** ed. mike Featherstone (London, Newbury park and new Dellhi = sage, 1999) : 33.

2 - Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew lowe, Paul Willis, eds., **Culture, Media, language, Working Papers in cultural studies,** 1972-9 (london, Hutchinson, 1987)7.

3 - This Paragraph draws an comnents mede by stuart Hall at a Round Table Seninar, Deparrtment of Art and Art Histoy, SunyBinghamton, 13 March, 1989.

4 - **Culture, Media, Language.**

5 - Stuart Hall, **Cultural Studies and the Centre : Some problematics and problems, Culture, Media, Lamguage, 16.**

٦ - ويقترح أولف هانرز في ورقته هنا كذلك ما يتعلق «بما إذا كان مطلوباً أن يصبح المفهوم التصوري للثقافة المعاصرة عموماً قادراً على دمج معنى متغلغل للعولمة».

7 - See Anthony D. King, "Viewing the World as ane = **urbon History and the world - System," in Urbanism, Colanialism and the world - EConony.** (London and New york = Routledg, 1990) = 78.

8 - Anearly attempt is made in Roland and Frank Hechner, "**Modernization, Global-ization and the problem of Culture** in worldl - Systems Theory," Culture and society, 2 (1985) 3. 103-18. According to the Oxford English Dictionary, the term "glolo ba liza tion" had entered the vocabulory at the latest ley 1962.

٩ - ولقد تم الحضّ على هذا الاهتمام من خلال دراسة «إنتاج الثقافة العالمية» بوصفها ممثلة من خلال الانتشار العالمي القريب لنزعة الخصوصية، وطابع الاستقرار في البناء البيئي : see Anthony D. king, "**the Global production of Building Forn**", **In urbanism**, colonialism and the world-Economy, 100 - 29, and the Bungalaw : **the Production of a global Culture** (London and New york = Routledge and Kegon paul, 1984).

10 - See, For escample, Bill Ashcrorft, Gareths, Helen Tiffin, **the Empire wreites Back theory and practice in post - colonial literatures** (londen and New york - Routledge, 1989); Frinh T. Minh-ha, women, Native, other. **Writing Postcoloniality and Feminism** (Blomington = **Indian Uniuersity press**, 1989), Gayatri G- Spivak, the post - Colonial critic (londoen = Routledge, 1990) and **Issues of the journal, Inscripitens brought out by the Group for the Critical Study** of Colonial Discourse and Center for cultural stuaties, University of California at Sonta Crug, particularly, Travelling Therories, **Travelling Theorirts,** ed James Clifford and vivek Dharcshwar, 1989.

السؤال حول إعادة اكتشاف الكولوينالية ، وما بعد الكولونيالية ، وخطاباتها وثيقة الصلة بالمناطق والمؤسسات الخاصة فى الولايات المتحدة فى بواكير الثمانينيات ، حيث كان لديها الكثير لتنجزه داخل عملية إعادة بناء الهوية الثقافية القومية الأمريكية من خلال التنوع ، ربما أفضل من الحركات الاجتماعية والثقافية فى المجتمعات المباشرة لما بعد الكولونيالية فى أفريقيا ، أو آسيا ، والتى تعد هى ذاتها مشكلة لم تزل تحتاج إلى تناول وكل من أمدونا Hata Mani and James clifford من خلال مؤلفاتهما برؤى قيمة فيما يتعلق بالدور المحلى فى نظرية الإنتاج الثقافى ، ص ٥ ، ١٩٨٩م .

11 - Edward said, **"Intellectuals in the past Colanial worla," Solama gundi,** 70-71 Spring - Summcr 1986..) 44 - 64, 62, 59.

12 - Anthony D. King, Urbanism, **Colanialism and the world** - Economy, 7.

13 - Mike Featherstone, "Global Culture: An Introduction," in **Global Culture,** ed. Mike Featherstone (London, Newbury Park, New Dehli: Sage, 1990): 9.

14 - See Anthony D. King, **Colonial Urban Development. Culture, Social Power and Environment** (London and New York: Routledge, 1976) 58 et seq.

15 - See note 10 on the role of locality.

16 - Immanuel Wallerstein, "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System : Concepts for Comparative Analysis," Comparative Studies in Society and History, 16 (1974):390; also in ibid. **The Capitalist World-Economy** (Cambridge University Press, 1979).

17 - Arjun Appadurai, **"Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy,"** Global Culture, 295-310, as paraphrased by Featherstone, Introduction. 6-7.

18 - Anthony D. King, **"Archiecture, Capital and the Globalization of Culture," Global Culture**, 397-411.

19 - Roland Robertson, **"Globalization and Societal Modenization**: A Note on Japan and Japanese Religion, "Sociological Analysis, 47 (1987): 35-43; ibid. **"Globalization Theory and Civilizational Analysis,"** Comparative Civilizations Review, 17 (1987) : 20-30.

20 - Jean Gottman, **"What Are Cities Becoming the Centers of? Sorting Out the Possibillities,"** in Cities in a Global Society, eds. richrad V. Knight and Cary Gappert (Newbury Park, London, Delhi: Sage, 1989): 58-67,61.

21 - King, **Urbanism, Colonialism and the World - Economy**; ibid., Global Culture.

22 - James Clifford, **The Predicament of Culture** (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988) 273 : حيث التوضيح الرائع شديدة الخصوصية للاستخدام السياسى للأبنية ذات الصبغة الأيديولوچية الخاصة المنتجة فى الخطاب ، والذى يشكل وضعية الكاتب ، وانظر الوصف الذاتى (latamani) بوصفها «دراسة لداعية نسوية من العالم الثالث منتمية لخطاب ما بعد الكولونيالية ، تدرس الهند فى الولايات المتحدة الأميركية . وفى تأملاتها العديدة ترى : أن الدراسة النسوية تحدث فى زمن الاستقبال متعدد القومية . ومقالة مانى تمدنا كذلك بمصدر مفيد للاختلاف لوجهات نظر النسويات المذكورة فى الفصل الختامى لچانيت وولف .

23 - Ulf Hannerz, "**Cosmopolitans and Locals in World Culture**, "Global Culture," 237.

24 - See Carol Breckenridge, Preface, **Public Culture**, 1 (1988) 1.

(١) المحلى والعالمى: العولمة والاثنية

ستيوارت هول

لا يزال الجدال دائراً حول العولمة كعملية عالمية النطاق ، وما يستتبعها من نتائج في مختلف مجالات العمل الفكرى . وسوف نحاول فى هذه الورقة تقديم رسم تخطيطى للأشكال المتحركة المتعلقة بهذه المسألة - بشأن المحلى والعالمى - وخاصة ما يتصل بالثقافة والسياسات الثقافية . كما نحاول الكشف عن الأمور الآخذة فى البروز ، ومختلف المواقف التى يجرى تحولها أو إنتاجها ، وذلك فى سياق توضيح ديالكتيك الثقافة العالمية الجديد ، وسنعالج هذا الجانب مبدئيًا قرب نهاية الورقة الأولى ، ونزيده تفصيلاً فى الثانية بمعالجة قضية الهويات الجديدة والقديمة . وتمتد معالجة الاثنية عبر الورقتين .

سنبحث هذا الأمر من زاوية قد تبدو زاوية متميزة من زوايا تلك العملية ، أو بالأحرى زاوية غير متميزة ، وهى زاوية آخذة فى الانحدار، وأعنى من المملكة المتحدة وخاصة إنجلترا . إن العولمة - من منظور أى تقييم تاريخى للثقافة الإنجليزية - ليست بالتأكيد عملية جديدة . والواقع أنه من المستحيل تقريبًا التفكير فى تشكل المجتمع الإنجليزى ، أو مجتمع المملكة المتحدة وكافة الأمور التى تُضفى عليه موقعًا متميزًا فى سيرة تاريخ الأمم فى العالم خارج العمليات التى نسميها بالعولمة .

واليوم عندما نتحدث عن العولمة فى السياق الراهن فإنما نتحدث عن بعض الأشكال الجديدة ، وبعض الإيقاعات الجديدة ، عن بعض القوى الدافعة الجديدة فى عملية العولمة ، وسوف نؤجل - إلى حين - تحديد الأمر بأكثر من ذلك ، لكننى أذهب إلى أن لهذا الموضوع تاريخًا أطول ، فنحن نعانى من فقدان الذاكرة بالنسبة إلى التاريخ حيث نعتقد إذا ما فكرنا فى فكرة ما أنها جديدة لم تبدأ سوى الآن .

لقد صعدت المملكة المتحدة ، من حيث هى كيان وثقافة وطنية وهى اليوم آخذة فى الانحدار مع عصر من عصور العولمة ، ذلك العصر الذى تشكل فيه السوق العالمى تحت هيمنة اقتصاديات وثقافات الدول القومية القوية ، وهذه العلاقة بين تشكيل وتحول السوق العالمى وهيمنة اقتصاديات الدول القومية القوية كانت من مكونات العصر الذى أخذت فيه الثقافة الإنجليزية شكلها الحالى . كانت الإمبريالية هى النظام الذى ابتلع العالم فى هذا الإطار ، إضافة إلى تكثيف التنافس العالمى بين التشكيلات الإمبريالية . وكان فى إمكان المرء ، فى تلك الفترة ، أن يشهد من الناحية الثقافية بناء هوية ثقافية متمايزة يمكن أن أطلق عليها اسم الهوية إنجليزية النزعة (Englishness) . وإذا تساءلنا عن شروط تكوين أى ثقافة قومية ، مثل تلك الثقافة ، حتى تطمح إلى – ثم تكتسب – هوية تاريخية عالمية ، نجد أن هذه الشروط ترتبط إلى حد كبير بموقع الأمة كقوة تجارية عالمية وقائدة ، كما ترتبط أيضًا بموقعها القيادى فى الاقتصاد العالمى الذى يتسم بتصنيعه العالى وطبيعته الدولية ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا المجتمع ومراكزه كانت موضوعة لفترة طويلة فى مركز شبكة من الالتزامات العالمية .

ولكن غرضى لا يكمن فى رسم صورة تخطيطية لهذه المسألة : إنما أحاول طرح تساؤل حول طبيعة الهوية الثقافية لتلك اللحظة التاريخية الخاصة . ويتأتى أن أقول ، فى واقع الأمر ، إن تلك اللحظة قد تحددت باعتبارها شكلاً شديد المركزية للهوية الثقافية . أما عن متى حدث التحول نحو الهوية إنجليزية النزعة ، فهذه قصة طويلة . ولكن المرء يمكن أن يرى نقاطًا معينة تشعر عندها تلك الأشكال المعينة من الهوية الإنجليزية أنها يمكن أن توجِّه ، فى إطار خطاباتها ، خطابات كل شخص آخر تقريبًا ؛ بل كل شخص آخر فى لحظة محددة فى التاريخ .

وبالتأكيد ، فإن ذلك الآخر المستعمَر كان قائمًا داخل أنظمة تمثيل ذلك المركز (الميتروبوليتانى) فقد كان كائنًا فى إطار كونه الآخر ، فى هامشيته ، ومن خلال طبيعة «العين الإنجليزية» الشاملة . إن «العين الإنجليزية» ترى كل شىء عداها ولكنها لا تنجح فى إدراك أنها هى نفسها تنظر إلى شىء بالفعل ، وتصبح حدودها مشتركة مع حدود رؤيتها . إنها ، بطبيعة الحال ، تمثيل هيكلى ، وهى تمثيل ثقافى عادة ما يكون ثنائيًا . ونعنى بذلك أنها شديدة المركزية ، وبمعرفتها مكانها وهويتها تحدد مكان كل شىء آخر. وما يثير العجب فى الهوية الإنجليزية أنها لم تقتصر على وضع الآخر المستعمَر فى مكانه ، وإنما تحدد كذلك موضع كل شخص آخر .

أن تكون إنجليزياً يعنى أن تعرف نفسك فى علاقة ذلك بالفرنسى ، أو بابن البحر الأبيض المتوسط ذى الدم الحار ، أو بالروسى المفعم بالروح العاطفية ، تجوب أنحاء الكرة الأرضية برمتها ، وعندما تعرف كيف يكون كل فرد آخر ، عندئذ ستعرف أنك مختلف . وبهذا المعنى ، فإن الهوية هى تمثيل هيكلى لا يكتسب إيجابيته إلا من خلال تلك العين الضيقة ، عين السلبية . يتأتى لتلك العين المرور خلال ثقب إبرة الآخر قبل أن تتمكن من بناء نفسها . إنها تفرز مجموعة من المتناقضات المانوية(*) . وعندما أتحدث عن هذه الطريقة من الوجود فى العالم ، أن تكون إنجليزياً فى العالم ، فإن جذور تلك المسألة لا تمتد فحسب فى تاريخ بأكمله - مجموعة كاملة من التواريخ ، ومجموعة كاملة من العلاقات الاقتصادية ، ومجموعة كاملة من الخطابات الثقافية - وإنما تمتد جذورها أيضاً وبعمق فى أشكال محددة من الهوية الجنسية . إنك ليس بإمكانك التفكير فيما يكون عليه الرجل إنجليزى الميلاد عن حق - أعنى ، هل يمكنك أن تتخيل مدى التقدم نحو حريات المرأة إنجليزية المولد ؟ إنه أمر غير قابل للتفكير فيه . هذه ليست جملة عابرة ؟ فالفرد إنجليزى المولد حقا كان بوضوح رجلاً انجليزياً حراً بالميلاد . كما أن فكرة الذكورة الإنجليزية المغلقة تماماً ، وشفته المزمومة (كبرياؤه) إحدى الطرق التى جرى خلالها عزل تلك الهوية الثنائية بعينها بإحكام شديد فى موضعها . إن هذا النوع من الهوية إنجليزية النزعة ينتمى إلى لحظة تاريخية بعينها عبر انكشاف عمليات تاريخية عالمية . وهى ، فى حد ذاتها ، نوع من الاثنية .

فى الماضى القريب لم يكن من اللياقة أن نسميها كذلك . فمن بين الأشياء التى تحدث فى إنجلترا ، تلك المناقشة المطولة التى بدأت الآن فى محاولة لإقناع الإنجليز أنهم مثل غيرهم ليسوا سوى جماعة إثنية أخرى . أنا أعنى جماعة اثنية تتسم بالأهمية وتحوم عند حافة أوروبا ، بما لدى هذه الجماعة من لغة خاصة وعادات خاصة بهم فضلاً عن الطقوس والأساطير . ومثلها مثل غيرها من الشعوب ، لدى تلك الجماعة شىء يمكن أن يقال لصالحها ، وحول تاريخها الطويل . ولكن الاثنية - من زاوية أن هذا هو ما يحدث فى ذاته كما لو أنه يحيط كل شىء داخل مجاله - هى قبل كل شىء شكل شديد الخصوصية والغرابة من أشكال الهوية الاثنية . إنها كائنة فى موضع ،

(*) المانوية : أتباع مانى الفارسى الذى دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام - المترجم .

فى تاريخ خـاص . وهى لا يمكن أن تتـحـدث إلا من مـوقع ، ومن هـذا التـاريخ . إن موقعها يتعلق بمجموعة كاملة من الأفكار حول الإقليم والأرض ، حول الوطن وموقعه ، وأين يُقال إنه يقع عبر البحار ، وما هو قريب منا وما هو بعيد عنا . إن تلك الهوية مرسومة كإطار عام من كافة الزوايا التى يمكن خلالها إدراك ما هى الإثنية . إنها مع الأسف ، ولفترة من الوقت ، هى تلك الإثنية التى تحدد موضع كل الإثنيات الأخرى ، ولكنها مع ذلك ، تمثل – من حيث نظرتها لنفسها – إحدى الإثنيات .

وإذا ما سألت شيئاً عن تلك الأمة التى كان ذلك يُعد بالنسبة إليها تمثيلاً أساسياً ، والتى يمكن أن تمثل نفسها – ثقافياً وأيديولوچياً – من خلال صورة هوية إنجـليزية أو إثنية إنجليزية ، سوف ترى – بطبيعة الحال – ما يراه المـرء دائماً عندما يدرس ، أو يكشف عن إثنية ما . إنها تمثل نفسها باعتبارها طبيعية تماماً . فالرجل إنجليزى المولد سيتسم دائماً بالتكثيف والتجانس والتفرد . ما هى فكرة الهوية إن لم تكن شيئاً واحداً ؟ وهذا هو السبب فى أننا نظل نأمل أننا سنجد هويتنا بسهولة لأن باقى العالم مثير للإرباك بدرجة فظيعة : كل شىء آخر فى حالة تقلب وتحول ، ولكن ينبغى للهويات أن تكون بمثابة نقاط مرجعية مستقرة ؛ وكما كانت فى الماضى ، فإنها لا تزال الآن – وسوف تكون دائماً – نقاطاً فى عالم متقلب متحول .

ولكن الهوية إنجليزية النزعة لم تكن أبداً كذلك ، بطبيعة الحال ، ولا يمكن أبداً أن تكون . ولم يكن هذا موقفها فيما يتعلق بالمجتمعات التى ارتبطت بها ارتباطاً عميقاً ، سواء بوصفها قوة تجارية أو سياسية عالمية عبر البحار . ويدّعى الإنجليز أن تلك الهوية إنجليزية النزعة لم تكن على هذا النحو فيما يتعلق حتى بأراضيها هى . ولكن ، بفضل استبعاد أو امتصاص كافة الاختلافات التى شكلت الهوية إنجليزية النزعة ، ووفرة المناطق المختلفة ، والشعوب ، والطبقات والأجناس التى كونت ذلك الشعب الذى يضمه علم الاتحاد (اتحاد الجزر البريطانية) ، فإن الهوية إنجليزية النزعة يمكن أن ترمز إلى كل فرد فى الجُزر البريطانية . كان التناقض يجرى دائماً بشأنها ضد الاختلاف . وكان يتأتى عليها دائماً أن تمتص كافة الاختلافات القائمة فى الطبقة ، وفى المنطقة ، وفى نوع الجنس ، وذلك حتى تقدم نفسها من حيث هى كيان متجانس . وهو أمر بدأنا اليوم فقط نرى طبيعته الحقة ، وذلك عندما بدأنا نصل إلى نهايته . ذلك أنه مع عمليات العولمة ، فإن ذلك الشكل من العلاقة بين الهوية الثقافية القومية والدولة القومية قد أخذ الآن فى الاختفاء .

ويمكن للمرء أن يشك فى أن الأمر لا يقتصر على ذلك . إن تلك الفكرة الخاصة بالتشكُّل الوطنى والاقتصاد الوطنى – والتى يمكن تمثيلها من خلال هوية ثقافية وطنية – تقع تحت ضغط كبير . ويتأتى علىَّ أن أحاول وأحدد بإيجاز شديد ماذا يجرى بحيث يجعل من المتعذر الدفاع عن ذلك التشكيل ليبقى ثابتًا لفترة أطول .

إنه ، فى حالة بريطانيا ، ينجم – أولاً وقبل كل شىء – عن عملية طويلة من التدهور الاقتصادى . انحدار بريطانيا من كونها القوة الاقتصادية القائدة فى العالم تمثل قمة التطور التجارى والصناعى ، كانت أول من حقق التصنيع ، إلى مجرد واحدة من بين أمم أخرى ببساطة ، أمم أفضل وأقوى وأقدر على المنافسة ، وتتسم بتصنيعها الحديث . إنها بالتأكيد لم تعد فى طليعة أو على الحد الفاصل فى التطور الصناعى والاقتصادى .

كان الاتجاه نحو التدويل الكبير للاقتصاد ، مما ترتكز جذوره فى الشركات متعددة القومية ، والمبنى على أسس نماذج شركات فورد للإنتاج الضخم والاستهلاك الكبير ، قد تجاوز فى بعض الحالات أهم الأمثلة الدالة فيما يمكن أن يجده المرء فى الاقتصاد البريطانى . إن بريطانيا أخذت تتقهقر من موقعها الطليعى ، مع قيام تلك الأنظمة الجديدة القائمة على التراكم والإنتاج والاستهلاك بظهور أمم جديدة قيادية فى الاقتصاد العالمى .

ومنذ وقت قريب أدت الأزمة الرأسمالية فى السبعينيات إلى التعجيل بفتح أسواق عالمية جديدة ، سواء أسواق السلع أو الأسواق المالية ، مطلوبًا من بريطانيا أن ترتبط بها حتى لا تتخلف عن السباق . ومع ذلك الضجيج المعادى للتصنيع ، تحاول بريطانيا فى ظل التاتشرية أن تجد لنفسها مكانًا قريبًا من الحافة القيادية للتكنولوچيات الجديدة التى ربطت الإنتاج والأسواق فى موجة جديدة من زيادة رأس المال العالمى الدولى . إن اختلال نظام سوق المال فى بريطانيا ينم ببساطة عن حركة الاقتصاد البريطانى والثقافة البريطانية للدخول إلى العصر الجديد ، عصر رأس المال التمويلى . كما أن الإنتاج الجديد متعدد الجنسيات ، فضلاً عن التقسيم الجديد للعمل ، لا يقتصر على ربط أقسام العالم الثالث المتخلفة بما يُطلق عليه أقسام العالم الأول المتقدمة فى شكل إنتاج متعدد القومية ، وإنما يحاول جاهداً إعادة تشكيل القطاعات المختلفة فى داخل مجتمعها ذاته ، من ذلك طرح عقود للتشغيل فى الخارج ومنح امتياز أو ترخيص إنتاج

بعض السلع مما يخلق اقتصاديات محلية صغيرة تابعة ترتبط بالإنتاج متعدد القومية . إن تلك الأمور قد كسرت الأرضية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى ازدهرت على أساسها الأفكار القديمة عن الهوية الإنجليزية .

وهذه كلها أمور نعرفها وهى العناصر المكونة لتلك العملية المسماة بالعولمة . وأود هنا أن أضيف إليها ، لأننى أعتقد أننا نميل إلى التفكير فى العولمة بأسلوب أحادى . وسوف ترون بعد قليل سبب إصرارى على هذه النقطة .

هناك شىء آخر أسهم فى تحطيم ذلك التشكيل الأحادى القديم يتمثل فى تلك الهجرات الكبيرة المتواصلة للعمالة فى العالم بعد الحرب . وهنا نلحظ مفارقة كبيرة أجدها – شخصيًا – جد ممتعة : أنه فى الوقت الذى أقنعت بريطانيا نفسها أخيراً بضرورة الخروج من مستعمراتها ، وأن عليها أن تتخلص من تلك الشعوب ، عندئذ عُدنا جميعًا للوطن ، عندما أنزلوا علم الإمبراطورية ، ركبنا جميعًا زوارق الفرصة وأبحرنا إلى لندن مباشرة . إنها مفارقة مريعة ، لأنهم حكموا العالم لمدة ٣٠٠ سنة ، وعلى الأقل عندما اتخذوا قراراً بالخروج من هذا الدور ، كان على الآخرين (أصحاب تلك البلاد) – على أقل تقدير – البقاء هناك عند الحافة ، أو تصرفوا بأدب وذهبوا إلى مكان آخر ، أو وجدوا دولة أخرى يتبعونها، لكن لا ، كانوا يقولون لنا دائماً إن هذا هو الوطن بالفعل ، شوارعه مرصوفة بالذهب ، فعدنا بسرعة الجنون لنعرف إن كان الأمر كذلك أم لا . وأنا نتاج لذلك كله . عُدت إلى قلب هذا الوطن المزعوم . سألنى أحدهم : «لماذا لا تعيش فى هيلتون كينز حيث تعمل ؟» ، لابد أن تعيش فى لندن . إذا كنت قد حضرت من الغابات – غابات المستعمرات – فإن المكان الذى تريد الإقامة فيه بالفعل هو بالتحديد قمة تمثال إيروس فى ميدان بيكاريللى . إنك لا ترغب فى الذهاب والعيش فى مدينة تعادل الغابات لشخص آخر ، بل تقصد مباشرة إلى مركز سرة العالم . (إذا سرقت اسرق جمل) . كان الواحد منا يسمع بهذه الأماكن منذ كان عمره شهراً واحداً . وعندما حضرت إلى إنجلترا للمرة الأولى عام ١٩٥١ بحثت ووجدت زهور النرجس البرى (الدافوديل) التى كتب عنها وردزورث قصيدته الشهيرة . هذا طبيعى ، فماذا تتوقع رؤيته غير ذلك ؟ هذا ماكنت أعرفه . وهذا ما كانت تعنيه الأزهار والأشجار لى . لم أكن أعرف أسماء الزهور التى تركتها لتوى فى جامايكا ، وعلينا أن نتذكر كذلك أن الهوية إنجليزية النزعة (النجلزة) لم يقتصر نزعها من المركز بسبب

توزيع رأس المال إلى واشنطن وحى المال فى نيويورك واليابان ، وإنما أيضًا عبر ذلك التدفق الضخم للعمالة الوافدة مما يُعد جزءاً من التبعات الثقافية لهجرة العمالة وهجرات الشعوب التى تتعاظم بخطى سريعة فى العالم الحديث .

وهناك جانب آخر للعولمة يأتى من اتجاه مختلف تماماً ، من تزايد تبادل الاعتماد على المستوى الدولى . وهذه المسألة يمكن النظر إليها بطريقتين مختلفتين :

أولاً – كثرت الترتيبات النقدية والإقليمية التى تربط بريطانيا بحلف شمال الأطلنطى (حلف ناتو) ، والسوق المشتركة ، وغيرهما من المنظمات المماثلة . وهناك نمو فى تلك المنظمات والروابط الإقليمية متعدية القوميات مما يجعل من المستحيل – إن لم يكن مستحيلاً من قبل – محاولة إدراك ما يحدث فى المجتمع الإنجليزى ، وكأن دينامياته داخلية فحسب . وهو الأمر الذى يُعد نقلة عميقة فى مفاهيم السيادة والدولة القومية ، إنه نقلة فى مفهوم ما يمكن أن تفعله الحكومة الإنجليزية ، ما الذى يخضع لسيطرتها ، وما التحولات التى يمكن أن تحدثها بجهودها الخاصة . لقد ازداد اعتبار هذه الأمور نوعًا من الاعتماد المتبادل مع اقتصاديات وثقافات وسياسات مجتمعات أخرى .

وأخيراً ، وليس آخراً ، هناك التأثير الضخم لتبادل الاعتماد فى شئون البيئة فى العالم ، فعندما هبت علينا رياح تشيرنوبل الملوثة ، لم تتوقف عند الحدود وأبرزت جواز سفرها وقالت : «هل يمكننى أن أسقط أمطاراً على أرضكم الآن ؟»، بل تدفقت الرياح ببساطة نحو الداخل ، وأمطرت فوق ويلز ، وفوق أماكن لم تعرف أبداً أين تقع تشيرنوبل . ومؤخرًا ، كنا نبتهج لارتفاع درجات الحرارة ونتوقع بعضاً من كوارث ارتفاع درجة الحرارة العالمية . إن مصادرها وتبعاتها تبعد عنا بأميال . ولا يمكننا أن نبدأ فى معالجة هذه المسألة إلا على أساس شكل ما من أشكال الوعى البيئى يتحتم أن موضوعه أكبر من إدراك المواطن الإنجليزى حُر المولد . فالرجل الإنجليزى الحر لا يملك أن يفعل أى شىء بشأن تدمير الغابات المطيرة فى البرازيل . كما أنه بالكاد يعرف هجاء كلمة أوزون .

وهكذا ، هناك شىء ما يهرب من تلك الوحدة القديمة التى كانت بمثابة مسمار لعجلة العولمة فى مرحلة مبكرة ، وبدأت فى التآكل . ولسوف نعود إلى دراسة ذلك العصر من زاوية أهمية تآكل الدولة القومية والهويات القومية المرتبطة بها .

إن تآكل الدولة القومية والاقتصايات القومية والهويات الثقافية القومية لحظة شديدة التعقيد وخطيرة . فكيانات القوة تتسم بالخطورة فى حالات الصعود ، وكذلك فى حالة انحدارها . ومن الصعب الاتفاق أى الحالين أكثر خطورة . ففى الحالة الأولى تبتلع الجميع ، وفى الانحدار تهوى بهم إلى أسفل معها . وعندما أقول الانحدار أو التآكل الذى أصاب الدولة القومية ، لا أتخيل للحظة أن الدولة القومية تنحنى متراجعة من على مسرح التاريخ. ولسان حالها «إننى أعتذر ، لطول إقامتى بينكم، أعتذر عن كل ما ارتكبته من أفعال ضدكم عن القومية ، الشوفينية ، الحرب الضارية ، العنصرية . أعتذر عن ذلك كله . اسمحوا لى أن أذهب الآن ؟» . إنها لا تتراجع بهذه الكيفية ، بل تتحصن بغور عميق من أغوار الدفاع عن الصفوة .

ونتيجة لذلك ، ففى اللحظة ذاتها التى أخذ فيها الأساس المادى المزعوم للهوية الإنجليزية القديمة يتلاشى من أفق الغرب والشرق ، أخذت التاتشرية تضفى على الهوية إنجليزية النزعة تعريفًا أشد صرامة وتحديداً من أى وقت مضى . ونحن الآن على استعداد للدفاع عنه بكل الطرق . وإذا عجزنا عن الدفاع عنه فى الواقع سندافع عنه بالتمثيل وإلا ماذا يمكن أن نسمى «حلقات» فولكلاند ؟ أن نعيش فى الماضى من خلال الأسطورة كلية . أن نحيا مرة أخرى عصر المستبدِّين الكبير ، ليس كمسرحية هزلية وإنما كأسطورة . أن نحيا الماضى كله مرة أخرى من خلال الأسطورة ، إنه تنظيم للتبرير ، لم نصل يوماً إلى هذه الدرجة من الحاجة إلى التحصن بتعريف ضيق قومى للهوية إنجليزية النزعة وللهوية الثقافية ، وهذا هو الأساس الذى تضرب فيه التاتشرية بجذورها . وحديث التاتشرية يدور تكراراً حول ما تطرح من أسئلة ، «هل أنت واحد منا ؟» ، من منكم واحد منا ؟ حسنًا ، إن أعداداً ممن ليسوا منا يمكن أن تملأ كتاباً . ولا تكاد تجد أحدا ظل واحداً منا . إن إيرلندا الشمالية ليست واحداً منا لأنها «موحولة» فى حرب طائفية . والأسكتلنديون ليسوا واحداً منا ، لأنهم لم يدلوا بأصواتهم لنا . ومناطق الشمال الشرقى والشمال الغربى ليست واحداً منا ، لأنها مناطق صناعية فى تدهور ، ولم يقفزوا إلى ثقافة المشروعات ، ولم يركبوا عربة الإعلام التى تطبِّل للجنوب الثرى. والسود ، بطبيعة الحال ، ليسوا واحداً منا (ليس بالضبط) . ربما يكون هناك واحد أو اثنين «أعضاء شرفيون» ، ولكنك لا يمكن أن تكون واحداً منا . والنساء يمكن أخذهن فى الاعتبار بشرط الالتزام بأدوارهن التقليدية ، لأنهن إذا خرجن من إطارها اتجهن بوضوح إلى الهامش .

ومازال السؤال مطروحاً مع توقع أن تتم الإجابة عنه بالثقة الكبيرة نفسها التى كان الإنجليزيون يشعرون بها إزاء هويتهم . ولكن الأمر لم يعد يقتصر عليهم ، فإنتاج هذه الهوية يحتاج إلى جهود ضخمة . هناك عمل إيديولوچى متواصل فى حجم الجبل من الضرورى أن يستمر يومياً يتمخض عن ذلك الفأر الذى يمكن نتعرف عليه باعتباره الإنجليز ، وعليك أن تفحص كل شيء لهذا الغرض. عليك أن تتفحص المنهاج الدراسى ، الخصائص الإنجليزية فى الفن الإنجليزى ، الشعر الإنجليزى الحقيقى ، كما عليك أن تستنقذ ما هو إنجليزى حقا من كل ما ليس كذلك . إن قضية صفة الإنجليزية موضوع صراع فى كل مكان .

والخلاصة أن تدهور عصر الدولة القومية ، فى ظل العولمة ، كشف عن ارتداد إلى شكل دفاعى من أشكال الهوية القومية خطير ومدفوع بعنصرية عدوانية .

هذا طرف من قصة مشكلات الإثنية والهوية فى شكل قديم من أشكال العولمة . وما يعنى أصحاب التاتشرية وغيرها من المجتمعات الأوروبية اليوم هو كيفية الدخول إلى الأشكال الجديدة من العولمة التى تختلف ، إلى حد ما ، عن الأشكال التى وصفتها ، بحيث عندما يصيب الضعف الدولة القومية تصبح أقل إقناعاً وأقل قوة ، أن تتشعب الاستجابة فى طريقين فى آن ، أعلى الدولة القومية وتحتها ، أى عالميًا ومحليًا فى الوقت نفسه . فالعالمية والمحلية وجهان للحركة نفسها من أحد عصور العولمة – العصر الذى شهد هيمنة الدولة القومية والاقتصادات القومية والهويات الثقافية القومية – حركة إلى الجديد .

ما ذلك النوع الجديد من العولمة ؟ إن النوع الجديد من العولمة ليس إنجليزياً ، إنه أمريكى . ومن ناحية الثقافة ، يتعلق النوع الجديد من العولمة بشكل جديد من الثقافة الجماهيرية العالمية ، يختلف كثيراً عن تلك العولمة المرتبطة بالهوية الإنجليزية ، والهويات الثقافية المقترنة بالدولة القومية فى مرحلة مبكرة . وتهيمن وسائل الإنتاج الثقافى الحديثة على الثقافة الجماهيرية العالمية من خلال الصورة التى تعبرُ حواجز اللغة فى كل اتجاه أسرع وأسهل من أى وسيط سابق ، وتتحدث عبر اللغات بأسلوب أكثر مباشرة وفورية . تسود الثقافة الجماهيرية العالمية من خلال كافة الوسائل التى دخل بها الفن البصرى والجرافيكى مباشرة إلى إعادة تشكيل الحياة الشعبية فيما يتعلق بالترفيه والتسلية فى وقت الفراغ . يهيمن عليها التليفزيون والفيلم ، ومن خلال

الصورة والخيال وأساليب الإعلان الجماهيرى . إنها موجودة فى كافة أشكال وسائل الاتصال الجماهيرى ، حيث يمكن للمرء أن يعتبر البثّ التليفزيونى من خلال القمر الصناعى مثلاً أساسيًا لها . ولا يرجع ذلك لأن البثّ التليفزيونى المثل الوحيد ، ولكن لأنك لا يمكن أن تدركه من خلال القمر الصناعى دون أن تدرك أساسه فى اقتصاد وثقافة معينين قوميين متقدمين ، ومع كل يكمن غرضه الكلى تحديداً فى استحالة أن تحده بعد الآن الحدود القومية .

لقد افتتحنا لتونا فى بريطانيا محطة البث التليفزيونى الجديد بالقمر الصناعى المسماة «سكاى شانل» ، والمملوكة لروبرت موردوخ. إنه يجلس فوق قمة القناة ، ويتحدث عبر كافة أنحاء المجتمعات الأوروبية فى الوقت نفسه ، ومع صعوده تفككت كافة نماذج الاتصال القديمة فى مجتمعنا . إن فكرة مؤسسة الإذاعة البريطانية التى تُقدم خدمة عامة قد أصبحت فى لحظةٍ من المفارقات التاريخية .

وإنه لفضاء شديد التناقض ، ذلك أنه فى الوقت ذاته الذى يتم فيه إرسال القمر الصناعى عاليًا ، ترسل التاتشرية شخصًا ما لمراقبة القمر الصناعى . إذن ، قامت السيدة تاتشر بوضع روبرت موردوخ و «سكاى شانل» فى المدار ، ولكنها قامت أيضًا بتشكيل لجنة جديدة للمعايير الإذاعية من شأنها التأكد من أن القمر الصناعى لا يبث على نحو فورى الفن الإباحى لنا جميعًا بعد الساعة ١١ مساءً ، بعد نوم الأطفال .

إنها ، إذن ، ظاهرة ليست غير متناقضة ، فأحد جوانب التاتشرية - الجانب التقليدى الجدير بالاحترام - يراقب الجانب الخاص بالسوق الحر . هذا هو العالم ثنائى التشعب الذى نعيش فيه ، ولكنه من زاوية أخرى يحمل الثقافة الجماهيرية العالمية الدولية الجديدة إلى الدول القومية القديمة ، الثقافات القومية للمجتمعات الأوروبية ، إنه يقع بقدر كبير عند حافة تحويلات الصور . ونتيجة لتفجر أشكال الاتصال والتمثيل الثقافى الجديدة ، انفتح مجال جديد للتمثيل المرئى ذاته .

إنه ذلك المجال الذى أسميه الثقافة الجماهيرية العالمية . تمتلك الثقافة الجماهيرية العالمية قدراً كبيراً من السمات المختلفة ، ولكننى سوف أحدد سمتين فقط . **أولاهما** هى تلك السمة المتمركزة فى الغرب ؛ أى التكنولوچيا الغربية ، وتركز رأس المال ، وتركز التقنيات ، وتركز العمالة الماهرة فى المجتمعات الغربية ، والقصص والخيال بشأن المجتمعات الغربية - تظل هذه الأشياء محطة توليد الطاقة لتلك الثقافة الجماهيرية العالمية . وبهذا المعنى ، فإنها تتركز فى الغرب وتتحدث دائماً بالإنجليزية .

ومن الناحية الأخرى ، لم يعدُ هذا الشكل المعين يتحدث بلغة الملكة . إنه يتحدث الإنجليزية باعتبارها لغة دولية ، وهو أمر مختلف . كما أنه يتحدث بعدد من الأشكال المختلفة من الإنجليزية : الإنجليزية كما تم غزوها ، وكما حققت تجانسًا مع مجموعة متنوعة من اللغات الأخرى دون أن تقدر على استبعاد تلك اللغات . إنه يتحدث الإنجليزية – اليابانية ، أو الإنجليزية – الفرنسية ، أو الإنجليزية – الألمانية ، أو الإنجليزية – الإنجليزية بطبيعة الحال . إنه شكل جديد للغة الدولية ، وليس تماماً نفس الشكل المنقسم طبقيًا والخاضع للهيمنة طبقياً ، والذى يحظى بتأمين قانونى من الإنجليزية المعيارية أو التقليدية . وهنا ما أعنيه بجملة «متمركزة فى الغرب» . إنها متمركزة فى لغات الغرب ، ولكنها ليست متمركزة بالطريقة نفسها .

أما السمة الثانية المهمة التى يتسم بها هذا الشكل من الثقافة الجماهيرية العالمية فهى شكلها الخاص لتحقيق التجانس . إنه شكل من أشكال التمثيل الثقافى يعمل على إضفاء طابع التجانس ، وله قدرة امتصاصية ضخمة للأشياء ، كما كان من قبل ، ولكن إضفاء طابع التجانس لا يكتمل أبدًا على نحو مطلق ، ولا يعمل من أجل تحقيق الاكتمال . إنه لا يحاول إنتاج تنويعات مُصغرة من النزعة الإنجليزية فى كل مكان أو تنويعات مُصغرة من النزعة الأمريكية . إنه يرغب فى إقرار وامتصاص تلك الاختلافات القائمة فى سياق ذلك الإطار الأكبر الخاص بما هو فى الأساس التصور الأمريكى للعالم . ونعنى بذلك أنه شديد القوة ويوجد بتركيز مستمر ومتعاظم للثقافة وغيرها من أشكال رأس المال . ولكنه الآن شكل من أشكال رأس المال يعترف بأن بإمكانه فقط – باستخدام الاستعارة – أن يحكم من خلال رؤوس الأموال المحلية الأخرى ، وأن يحكم بجانب نخب اقتصادية وسياسية أخرى وفى شراكة معها . إنه لا يحاول طمسهم ، بل العمل من خلالهم . إن عليه أن يحافظ على الإطار العام للعولمة فى مكانه ، وأن يشرف فى الوقت ذاته على هذا النظام، وبذلك فإنه يعمل على توجيه الاستقلال فى هذا الإطار. عليك أن تفكر فى العلاقة بين الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية فى تكشف ما أتحدث عنه ، وكيف يمكن تمثيل وامتصاص تلك الأشكال المختلفة ذات الخصوصية ، بل وإعادة تشكيلها والتفاوض بشأنها دون أى تدمير على الإطلاق لما هو خاص بالنسبة إليها .

لقد كنا نعتقد ، فى مرحلة مبكرة ، أن من يستطيع ببساطة أن يحدد منطق رأس المال سيحتكر تدريجياً كل شىء فى العالم ، وسيترجم كل شىء فى العالم إلى نوع من

تكرار نفسه ، فى كل مكان . وأن أى شىء خاص يمكن أن يختفى ، وأن رأس المال فى مسيرته الترشيدية المندفعة نحو الأمام لن تهتم - فى نهاية المطاف - بما إذا كنت أسود اللون أم أخضر أم أزرق ، طالما أنك قادر على بيع عملك من حيث هو سلعة . كما لا يهتم بما إذا كنت ذكراً أم أنثى ، أو حتى خليطاً من الاثنين ، طالما أنه قادر على التعامل معك من زاوية تحويل العمل إلى سلعة .

ولكن ، كلما تعاظم فهمنا حول تصور رأس المال ذاته ، تعاظم إدراكنا بأن الأمر لا يمثل سوى جزء من القصة فحسب . وأنه إلى جانب تلك الموجة الرامية إلى تحويل كل شىء إلى سلعة ، وهى بالتأكيد جزء من منطقه ، هناك جزء آخر مهم من منطقه يعمل فى إطار الخصوصية ومن خلالها . لقد كان رأس المال مهتماً دائماً ، وإلى حد كبير ، بقضية طبيعة القوى العاملة من حيث الذكورة والأنوثة . ولم يقدر أبداً على طمس أهمية طبيعة نوع جنس القوى العاملة بالنسبة إلى نفسه . ولكنه كان قادراً على الدوام ، على العمل فى إطار ، ومن خلال ، التقسيم الجنسى للعمل من أجل إنجاز تحويل العمل إلى سلعة . كما كان قادراً ، على الدوام ، على العمل بين مختلف القوى العاملة الإثنية والعرقية . إذن ، ففكرة الترشيد الكامل المستمرة كانت طريقًا خادعًا لإقناع أنفسنا بالقدرات التكاملية والامتصاصية الكلية لرأس المال ذاته .

ولقد فقدنا ، نتيجة لذلك ، معلمًا من أكثر المعالم عمقًا فى «رأس مال» كارل ماركس ، وهو أن الرأسمالية لا تتقدم إلا على أرض متناقضة ، وعليها أن تتغلب على تلك *التناقضات التى تُنتج أشكالها الخاصة للتوسع* . ولن يمكننا فهم أو إدراك تلك الأرض المتناقضة إلا عندما نتمكن من استبصار طبيعتها وخصوصيتها وارتباطها العضوى، ومعرفة كيف تقاوم، وكيف تنهزم جزئيًا ، وكيف يظهر المنتصرون مرة ثانية . وتقترب بنا هذه المسألة من كيفية التفكير فيما يُسمى « منطق رأس المال» فى تقدم العولمة ذاتها .

كما أننا لن نتمكن من فهم المسألة فهماً كاملاً إلا إذا تحركنا بعيداً عن فكرة المنطق المنفرد الأحادى لرأس المال الذى لا يهتم بموقع عمله . هل يمكننى العودة إلى عدد من الأشياء التى لم نكن قادرين على فهمها نتيجة لقراءة كتاب «رأس المال» بهذه الكيفية ؟ إننا لم نتمكن من إدراك أسباب استمرار تمسك كل فرد بالدين فى نهاية القرن العشرين . كان ينبغى أن تنتهى هذه المسألة ، فهى أحد أشكال الخصوصية . كما لم نتمكن من إدراك أن القضية - وهى شكل قديم من أشكال الخصوصية -

لا تزال قائمة حولنا . كان يتأتى ، مع حلول يومنا هذا ، أن يكون التحديث قد شمل تلك الخصوصيات بما يخرجها من الوجود . ومع ذلك ، فإننا نجد أن أكثر أشكال رأس المال الحديث تقدماً على النطاق العالمى تؤدى إلى الانشطار الدائم للمجتمعات القديمة محولة إياها إلى قطاعاتها المتقدمة وغير المتقدمة . ويقوم رأس المال على الدوام باستغلال أشكال مختلفة من قوة العمل، ويتحرك بانتظام بين التقسيم الجنسى للعمل ، من أجل إنجاز دوره فى عملية تحويل الحياة الاجتماعية إلى سلعة .

وأعتقد أنه من الأهمية بمكان ، إلى حد كبير ، رؤية تلك الفكرة المتناقضة ، ذلك الخط الكلى من التطور الذى سيقود إلى أطوار مختلفة من التوسع العالمى ، وإلا لن نتمكن من فهم الأرضية الثقافية القابعة أمامنا .

ولذا ، فقد حاولت تقديم وصف للأشكال الجديدة للقوة الاقتصادية والثقافية العالمية التى تتسم بالمفارقة الواضحة : فهى متعددة القومية لكنها لامركزية . وقد يصعب إدراك ذلك ، ولكننى أعتقد أننا نتحرك فى هذا الاتجاه ، ليس وحدة المؤسسة المنفردة التى تحاول تكبيل العالم برمته داخل تخومها ، ولكنها أشكال من التنظيم الاجتماعى والاقتصادى تزداد لامركزيتها .

وعلى أية حال ، ففى بعض من أكثر البقاع تقدماً فى عملية العولمة ، وليس فى كل مكان ، نجد أنظمة تراكم جديدة ، أنظمة أكثر مرونة لم تنشأ ببساطة على أساس منطق الإنتاج الضخم والاستهلاك الضخم ، وإنما على أساس استراتيچيات تراكم جديدة أكثر مرونة ، وعلى أساس أسواق منفصلة ، وعلى أساس أنماط التنظيم التالية لأنماط فورد ، وعلى أساس أنماط الحياة وأشكال التسويق الخاصة التى يقوم السوق والإنتاج بدفعها فى الوقت المناسب ، ولا تدفعها فحسب القدرة على مواجهة الجمهور الضخم أو المستهلك الكبير ، وإنما تتخلل أيضاً داخل كل مجموعة صغيرة وتصل إلى كل فرد .

ومن وجهة نظر ما ، يمكن القول إن العدو القديم تحديداً يظهر فى قناع جديد ، وهذا هو بالتحديد السؤال الذى سأطرحه : هل يبدو لنا العدو القديم تحديداً فى قناع أو ثوب جديد ؟ هل هى المسيرة الدائرة على الدوام لذلك الشكل القديم من عملية إضفاء الطابع السلعى على الأشياء ، أى الشكل القديم للعولمة ، ذلك الشكل الذى يعمل بالكامل من أجل الحفاظ على رأس المال ، ويعمل بالكامل من أجل الحفاظ على الغرب ،

الشكل الذى يقدر ببساطة على امتصاص كل شخص آخر فى داخله ؟ أم أن هناك شيئًا مهمًا حول عدم إمكانية العولمة التقدم عند نقطة معينة بدون أن تتعلم العيش مع الاختلافات والعمل من خلالها ؟

وإذا نظرنا إلى أحد المواقع لنرى ذلك معلناً عن ذاته ، أو بادئاً فى تمثيل نفسه ، فإننا نجده فى مختلف أشكال الإعلان الحديثة . وإذا ما دققنا النظر فى تلك الأشياء ، سنرى أشكالاً محدودة من الإعلان الحديث لاتزال قائمة على أساس أصنام فورد القديمة القوية ، المهيمنة والتى تتسم بذكورة عالية ، وهى مجموعة شديدة الحصر من الهويات . ولكن أموراً جديدة داخلية توجد جنبًا إلى جنب تلك الأشياء ؛ وتكمن أكثر الأمور تعقيداً فى تلك الأشياء الجديدة الدخيلة . أن تتواجد عند حافة الرأسمالية الحديثة يعنى أن تأكل ٥٠ نوعاً مختلفاً من أنواع الطعام فى مطابخ مختلفة خلال أسبوع واحد ، لا أن تأكل نوعاً واحداً . ولم يعد مُهماً أن تتناول اللحم المسلوق والجزر وكعكة يوركشاير يوم الأحد من كل أسبوع . من الذى يحتاج إلى ذلك ؟ وإذا ركبت طائرة نفاثة من طوكيو ومررت عبر هرارى، لن تشعر فى داخلك أن «كل شىء متماثل»، وإنما ستقول كم هو بديع أن كل شىء مختلف . ففى رحلة واحدة حول العالم ، فى إحدى أجازات نهاية الأسبوع ، يمكنك أن ترى كل عجيبة من عجائب العالم القديم . إنك تشهد ذلك وأنت تمر بهذه الأشياء ، كلها فى واحد ، وتعيش مع الاختلاف ، وتتعجب من التعددية ؛ ذلك الشكل المتمركز والمتكامل ، بل وشديد المركزية والتكامل ، والتكثُّف من أشكال السلطة الاقتصادية الذى يعيش ثقافيًا من خلال الاختلاف ، والذى يضايق نفسه دائماً بمسرّات الآخر المختلف .

ويمكننا رؤية مدى الاختلاف عن شكل الهوية المبكر الذى وصفته بريطانيا المستعدة للمعركة . فى شكلها المتقلص ، والمرتبطة برباط وثيق بالأخلاق البروتستانتية. ففى إنجلترا ، ولفترة طويلة جداً فى ظل التاتشرية بالتأكيد ، وحتى يومنا هذا ، يمكنك فحسب أن تربط الناس بمشروعك إذا ما وعدتهم بوقت عصيب . وليس بمقدورك أن تعدهم بوقت طيب ، إنما تعدهم بوقت طيب فيما بعد . فالأيام الطيبة سوف تأتى . ولكنك – قبل كل شىء – عليك أن تخوض عبر آلاف من الشتويات القاسية حتى تحصل على ستة شهور من السرور والبهجة . وبالطبع ، فإن مجمل رطانة التاتشرية هى التى أدت إلى بناء الماضى بهذه الطريقة تحديداً . وهذا هو الخطأ بشأن أعوام الستينيات

والسبعينيات . كل ذلك التأرجح ، وكل ذلك الاستهلاك ، وكل تلك الأمور المثيرة للبهجة . فكما تعرف عادة ما تنتهى على نحو سيئ . وعليك أن تدفع الثمن فى النهاية .

والآن ، لا يمتلك النظام الذى أتحدث عنه هذا الاقتصاد الممتع / المؤلم مبنياً داخله . إنها المتعة الدائمة بلا نهاية . المتعة فى البداية ، والمتعة فى منتصف الطريق ، والمتعة فى النهاية . لا شىء سوى المتعة ، انتشار الاختلاف ، والتساؤلات حول نوع الجنس والجنسانية . العيش مع الرجل الجديد . وإنتاج الرجل الجديد قبل أن يدرك وجوده أى فرد . لقد أنتجت الإعلانات رجل ما بعد النسوية . البعض منا لا يمكنه أن يجده ، ولكنه موجود بالتأكيد فى الإعلانات . وأنا لا أعرف ما إذا كان هناك من يعيش معه حالياً ؛ ومع كلٍ فهو موجود ، موجود هناك فى الإعلانات .

وفى إنجلترا ، نجد أن هذه الأشكال الجديدة من القوة المعولمة هى الأكثر حساسية إزاء تساؤلات النزعة النسوية . تقول : «بالطبع ستوجد نساء يعملن معاً . وعلينا أن نفكر فى قضية دور الحضانة . وعلينا أن نفكر فى تساوى الفرص بالنسبة إلى السود . وكل فرد ، بطبيعة الحال ، يعرف فرداً آخر من بشرة مختلفة . فكم هو مملٌ أن نعرف أناساً مثلنا فقط . يمكننا أن نذهب إلى أى مكان فى العالم ونكتسب أصدقاء يابانيين ، كما تعرف . لقد كنا فى شرق أفريقيا فى الأسبوع الماضى ، وبعد ذلك ذهبنا فى رحلة صيد ، وعادة ما نذهب للكاريبى .... إلخ ».

هذا هو ما أسمّيه عالم ما بعد الحداثة العالمى . إن بعض جوانب عملية العولمة الحديثة تقوم بإنتاج ما بعد الحداثة العالمية . وما بعد الحداثة العالمية ليست نظاماً متكاملاً ، نظراً لأن التوترات لاتزال قائمة فى داخله ، مع تصور آخر أقدم وأكثر تكاملاً وأكثر تجانساً بشأن هويتنا . ويتم خوض هذا الصراع داخل نفسه ، وربما لا تراه بالفعل . وإذا لم تراه ، فعليك أن تفعل ذلك ، لأن عليك أن تكون قادراً على أن تستمع إلى الطريقة التى يتحدث بها هذان الصوتان فى الوقت نفسه فى المجتمع الأمريكى ، وفى الثقافة الأمريكية ، إنه صوت الاستهلاك اللانهائى الممتع ، وما أسميه «المطبخ الدخيل» ؛ ومن ناحية أخرى نجد صوت الغالبية الأخلاقية ، وهى أكثر الأفكار اتساماً بالأصولية والتقليدية المحافظة. ولا يصدر هذان الصوتان من مكانين مختلفين، بل من المكان نفسه . إنه الفعل المتوازن نفسه الذى تحاول التاتشرية أن تسلكه عن طريق إطلاق روبرت موردوخ وسير ويليام ريس موج فى الوقت نفسه ، مع أمل أن

يستمرا معتمدين على بعضهما البعض . وسوف تعمل أخلاقيات البرجوازية الصغيرة على تقييد روبرت موردوخ ، وهو غير منضبط بالفعل. ولسوف يعيش هذان الشخصان، بشكل ما ، فى العالم نفسه معاً .

وهكذا ، تأتى فكرة العولمة كفضاء غير متناقض وغير متنافس ، يعمل كل فرد فيه من أجل الحفاظ بالكامل على المؤسسات ، بحيث يعرفون أين يتجه ... وأنا ببساطة لا أؤمن بهذه الفكرة . وأعتقد أن القضية تشير إلى شيء آخر : يتأتى على رأس المال ، من أجل الحفاظ على وضعه العالمى ، أن يتفاوض ، ومن خلال التفاوض سيتأتى عليه أن يندمج ويعكس جزئيًا الاختلافات التى كان يحاول التغلب عليها ، يتأتى عليه أن يحاول التمسك بالاختلاف ، ويحيد عنه إلى درجة ما . إنه يحاول تشكيل عالم تختلف فيه الأشياء . وهذه هى متعته ، ولكن الاختلافات لا تهم .

أما السؤال المطروح الآن ، فهو على النحو التالى : هل يمثل ذلك ببساطة النصر النهائى ، إغلاق الغرب للتاريخ ؟ هل العولمة ليست سوى نصر للغرب وإغلاق للتاريخ ؟ هل هذه هى اللحظة النهائية لما بعد الحداثة العالمية ، حيثما تُمسك الآن بكل فرد وبكل شيء ، وحيثما الاختلاف الذى لا يمكنها أن تحتويه ، ولا يوجد آخر لا تستطيع التحدث عنه ، ولا توجد هامشية لا يمكن الاستمتاع بها ؟

ويبدو الأمر واضحاً بطبيعة الحال ، فعندما أتحدث عن المطبخ الدخيل ، أقول إنهم لا يأكلون من هذا المطبخ فى كلكتا ، بل يأكلونه فى منهاتن . ومن هنا ، لا يوجد تصور حول الانتشار ، على قدم المساواة ، فى أنحاء العالم كافة . إننى أتحدث عن عملية تفاوت عميقة . ولكننى ، مع ذلك ، أقول إننا لا يجب أن نتعجل الإجابة عن هذا السؤال. إنه مجرد وجه آخر للنصر الأخير للغرب . إننى أعرف هذا الموقف . وأعرف أنه شديد الإغراء . وهو ما أُطلِق عليه اسم ما بعد الحداثة الأيديولوچى : إننى لا أستطيع الرؤية عبر حافته ، ومن ثم ينبغى أن يكون التاريخ قد انتهى الآن . إننى لا أوافق على هذا الشكل ما بعد الحداثى . إنه ماجرى للمفكّرين الفرنسيين الماركسيين السابقين عندما اتجهوا صوب الصحراء

ولكن ، هناك سبب آخر خلف تصورنا لأسباب ضرورة عدم اعتبار هذا الشكل من العولمة شكلاً غير إشكالى وغير متناقض ببساطة، ذلك أننى كنت أتحدث عمّا يجرى فى إطار نظمها ، وفى إطار خطاباتها ؛ ولكننى لم أتحدث بعد عما يجرى خارجها ،

وعما يجرى فى الهوامش . وهكذا ، وفى ختام حديثى هذا ، أودّ أن أنظر إلى العملية ليس من وجهة نظر العولمة ، وإنما من وجهة نظر المحلى . إننى أود الحديث عن شكلين للعولمة لا يزالان يتصارعان مع بعضهما البعض : شكل أقدم وأكثر انغلاقاً ويتسم بالدفاعية بدرجة متزايدة ، وعليه أن يعود مرة أخرى إلى النزعة القومية والهوية الثقافية القومية بطريقة دفاعية إلى حد كبير . ثم هناك ذلك الشكل الآخر من ما بعد الحداثة العالمية ، ذلك الشكل الذى يحاول أن يتعايش ، وفى اللحظة نفسها يتغلب على الاختلافات ويمحوها ويُمسك بناصيتها ويندمج معها .

وما الذى يحدث هناك على الصعيد المحلّى ؟ ماذا عن أولئك الذين لم يذهبوا أعلى العولمة، وإنما ذهبوا أسفلها ، إلى المحلى ؟

إن العودة إلى المحلى عادة ما تكون بمثابة رد الفعل للعولمة . إنها ما يفعله الناس عندما يختارون الخروج من ذلك الوضع ، فى مواجهة الشكل الخاص من الحداثة الذى يواجههم فى شكل العولمة الذى وصفته ، ويقولون : «أنا لم أعد أعرف أى شىء بهذا الشأن . ولا يمكننى السيطرة عليه . أنا لا أعرف أى سياسات تلك التى من شأنها الإمساك بناصيته . إنه كبير جداً . إنه شديد الاشتمال . كل شىء يقع فى جانبه . وهناك أرض ما بين ذلك ، هناك فترة فاصلة محدودة ، إنها أصغر المساحات التى يتأتى علىّ أن أعمل داخلها» . وعلى الرغم من ذلك يتأتى على المرء ، بطبيعة الحال ، أن يرى ذلك دائمًا من زاوية العلاقة بين الخطابات التى لا تتسم بنفس درجة الاتزان ، فضلاً عن الأنظمة . ولكن ذلك يعنى كل ما ينبغى قوله بشأن المحلى .

ويصبح تاريخاً غريباً إلى حد كبير بالنسبة إلى تلك المرحلة ، من القرن العشرين ، إن لم نقل إن أعمق ثورة ثقافية قد حدثت نتيجة لانتقال الهوامش إلى مرتبة التمثيل فى الفن ، وفى الرسم ، وفى السينما ، وفى الموسيقى ، وفى الأدب ، وفى الفنون الحديثة فى كل مكان ، وفى السياسة ، وفى الحياة العامة بشكل عام . لقد تبدلت حياتنا عن طريق نضال الهوامش حتى وصلت إلى مرتبة التمثيل . وأعنى المطالبة ببعض أشكال التمثيل للهوامش، لا أن يتم وضعهم عبر نظام للآخرين ، أو عبر تلك العين الإمبريالية .

لقد أصبح التهميش فضاء قويًا ، وهو الأمر الذى ينطوى على مفارقة فى عالمنا هذا . إنه فضاء للقوة الضعيفة ، ولكنه فضاء للقوة رغم ذلك . ويمكننى أن أبحر بعيداً فى الفنون المعاصرة وأقول إن أى شخص يزداد اهتمامه بإبداعات الفنون الحديثة سوف يجد أن هذه الإبداعات ترتبط بلغات الهوامش .

إن بزوغ موضوعات جديدة ، وأنواع جديدة ، وإثنيات جديدة ، وأديان جديدة ، ومجتمعات جديدة ، لا يزال مستبعداً حتى الآن من أشكال التمثيل الثقافى الرئيسية ، ولا تزال كل هذه الأمور عاجزة عن إيجاد موقع قدم لنفسها إلا باعتبارها لامركزية أو ثانوية ، وقد اكتسبت خلال النضال – وأحياناً بطرق شديدة التهميش – وسائل الحديث عن نفسها للمرة الأولى . كما أن خطابات القوة فى مجتمعنا ، خطابات النظم المهيمنة، قد كانت مُعرَّضة بالتأكيد للتهديد من جانب هذا التمكين الثقافى اللامركزى للهامش والمحلى .

وكما حاولت الحديث عن التجانس والامتصاص ، ثم التعددية والتنوع من حيث هى سمات للأشكال الجديدة لما بعد الحداثة الثقافية المهيمنة ، يُمكن بالطريقة نفسها أن نرى أشكالاً من المعارضة والمقاومة المحلية تسير خلال اللحظة نفسها تحديداً .

وفى مواجهة ثقافةٍ واقتصادٍ ومجموعةٍ من التواريخ كُتبت أو طُبعت فى مكان آخر، وتتميز بالضخامة الشديدة ، ثم نُقلت من قارة لأخرى بسرعة غير عادية ، يمكن لموضوعات المحلى والهامشى أن تجد تمثيلاً لها فحسب – كما كانت – عن طريق استعادة تواريخها المخفية . ويتأتى عليها إعادة رواية القصة من القاعدة إلى القمة ، وليس من القمة إلى القاعدة . وقد كانت تلك اللحظة ذات دلالة عميقة فى فترة عالم ما بعد الحرب، بحيث إننا نعجز عن وصف عالم ما بعد الحرب بدونها ، ولا يمكننا وصف الحركات القومية الكولونيالية دون تلك اللحظة ، عندما اكتشف أولئك الذين يدور حولهم حديث أن لديهم تاريخاً يمكنهم الحديث عنه ، وأن لديهم لغاتٍ تختلف عن لغات السيِّد ، إنها لغات القبيلة . و يا لها من لحظة عظيمة . يبدأ العالم فى التخلص من الاستعمار فى تلك اللحظة . ولا يمكننا أن نفهم حركات النزعة النسوية الحديثة بصورة دقيقة دون استعادة التواريخ المخفية .

إنها تواريخ الأغلبية ، تلك التواريخ الخفية التى لم تُحْكَ أبداً . التاريخ دون وجود للأغلبية داخله ، والتاريخ كحدث للأقلية. إنك لا تستطيع اكتشاف – أو محاولة نقاش – الحركات السوداء ، وحركات الحقوق المدنية ، وحركات السياسات الثقافية السوداء فى العالم الحديث بدون فكرة إعادة اكتشاف من أين أتى الناس ؛ أى العودة إلى نوع من أنواع الجذور والحديث عن الماضى الذى لم تكن له لغة سابقاً . إنها محاولة انتزاع موقع آخر من التواريخ القديمة ، موقع آخر نقف فيه ، موقع آخر نتحدث منه ،

وتمثّل تلك اللحظة أهمية كبيرة . فهى لحظة عادة ما يتم تجاوزها وتهميشها عن طريق قوى العولمة المهيمنة .

ولكننى أرجوكم ألا تسيئوا فهمى ، فأنا لا أتحدث عن فضاء ما هو مثالى ، يقول فيه كل شخص : «تعالَ هنا ، أخبرنا بما تفكر . أنا سعيد للاستماع إليك» . إنهم لا يقولون ذلك . ولكن تلك اللغات ، وتلك الخطابات ، لم يكن من الممكن أن تصمت فى السنوات العشرين الماضية .

ولهذه الحركات أيضاً تاريخ استثنائى شديد التعقيد . ففى بعض الأحيان ، وفى تواريخ العديد منهم عبر العشرين سنة الأخيرة ، أصبحت منغلقة على هويات مضادة خاصة بهم. إنه احترام للجذور المحلية التى تقف ضد العالم المجهول، عالم اللاشخص، عالم قوى العولمة التى لا نفهمها . «ليس بمقدورى أن أتحدث عن العالم ، ولكن بمقدورى الحديث عن قريتى . وبمقدورى الحديث عن الجوار القابع حولى ، وبمقدورى الحديث عن مجتمعى المحلى» . فالمجتمعات المواجهة لبعضها البعض ، والمعروفة ، والقابلة للتموضع ، يمكن أن يعطيها المرء مكاناً . فالمرء يعرف ما هى الأصوات ، والمرء يعرف ما هى الوجوه . إنها إعادة خلق وإعادة بناء للأماكن الخيالية التى يمكن معرفتها فى مواجهة ما بعد الحداثة العالمية التى ، كما كانت ، حطّمت هويات أماكن بعينها ، وامتصت تلك الهويّات داخل ذلك التدفق ما بعد الحداثى للتنوع . فالمرء ، إذن ، يدرك اللحظة الى يصل فيها الناس إلى تلك الأسس كما كانت ، والوصول إلى هذه الأسس هو ما أُطلق عليه الإثنية .

إن الإثنية هى المكان أو الفضاء الضرورى الذى يتحدث منه الناس . إنها لحظة غاية فى الأهمية فى ميلاد وتطور جميع الحركات المحلية والهامشية التى شهدت تحولاً خلال العشرين سنة الأخيرة ، إنها لحظة اكتشاف إثنياتهم .

ولكن المسألة – كما يرى المرء تماماً عندما ينظر إلى ما بعد الحداثة العالمية – يمكن أن تسير فى طريقين فى آن : طريق توسّعى ، وآخر دفاعى . وبالكيفية نفسها نرى أن المحلى والهامشى يمكن أيضاً أن يسيرا فى طريقين مختلفين . فعندما تتعرض حركات الهوامش إلى تهديد عميق من جانب القوى العالمية الخاصة بما بعد الحداثة ، يصبح بإمكان تلك الحركات التراجع إلى مقاطعاتها القصرية الدفاعية . وعند هذه النقطة ، تصبح الهويات المحلية بمثل خطورة الهويات الوطنية . ولقد رأينا ذلك يحدث :

رفض الحداثة الذى يتخذ شكل العودة ، وإعادة اكتشاف الهوية الذى يمثل شكلاً من أشكال الأصولية .

ولكن هذا الطريق لا يمثل الطريق الوحيد الذى يجب أن تسير خلاله عملية إعادة اكتشاف الإثنية . فنظريات الإعلان الحديثة عادة ما تجبرنا على إدراك الإعلان القادم من مكان ما . ويستحيل عدم وضعها فى موقعها ، وعادة ما توضـــع فى الخطاب . وهى توجد عندما ينسى الخطاب أنها موضوعة بالفعل ، وأنها تحاول الحديث مع كل شخص آخر . إنها تحديداً عندما تكون النزعة الإنجليزية هوية للعالم ، ويصبح كل شىء بالنسبة إليها مجرد إثنية صغيرة . إنها تلك اللحظة التى تُخطئ فيها نفسها بوصفها عالمية . ولكنها ، فى واقع الأمر ، تأتى من مكان معين ، ومن تاريخ معين ، ومن مجموعة معينة من علاقات القوى . إنها تتحدث فى إطار التقاليد . وبهذا المعنى ، عادة ما يوضع الخطاب. إذن، فإن لحظة إعادة اكتشاف المكان ، والماضى ، والجذور ، والسياق ، تبدو بالنسبة إلىّ لحظة ضرورية للإعلان . وأنا لا أعتقد أن الهوامش يمكن أن تتحدث دون أن تضع نفسها أولاً فى مكان ما .

ولكن المشكلة تكمن فيما يلى : هل يتأتى عليهم الوقوع فى شَرَك المكان الذى يبدأون منه الحديث ؟ هل سيصبح الأمر مجموعة قصدية أخرى من الهويات المحلية ؟ وإجابتى هى : ربما ، ولكن ليس بالضرورة . وبشكل مغلق ، سأقدم لكم مثالاً محلياً يتعلق بأسباب بأجابتى هذه .

لقد اشتركت فى معرض للصور الفوتوغرافية ، قام بتنظيمه فى لندن معهد الكومنولث . وكان لدى معهد الكومنولث الفكرة التالية : الحصول على المال من أحد البنوك الكبيرة الكولونيالية السابقة ، والتى تحرص على دفع أموال للمجتمعات التى قامت باستغلالها لفترة طويلة ، وذلك إحساسًا منها بالذنب . وقالوا : «سوف نُقدم سلسلة من الجوائز الإقليمية ، مع استخدام الصور الفوتوغرافية . فنحن نعرف أن كل فرد فى تلك المجتمعات لا يتيسر له النفاذ إلى الصور الفوتوغرافية ، ولكن تلك الصور تُعتبر وسطًا واسع الانتشار . فلدى الكثير من الناس أجهزة تصوير (كاميرات) ، وهى تصل إلى جمهور واسع . وسوف نطلب من مختلف المجتمعات ، التى اعتادت أن ترتبط ببعضها البعض فى ظل التعريف المهيمن للكومنولث أن تبدأ فى عرض جوانب حياتها، وأن تبدأ فى الحديث عن مجتمعاتها المحلية ، وأن تخبرنا بمدى الاختلاف وأوجه التنوع

فى حياتها فى كل تلك المجتمعات التى كانت واقعة جميعها تحت تهديد هيمنة الإمبريالية الإنجليزية . هكذا كان الكومنولث ، تسخيراً لمئات من التواريخ المختلفة فى داخل تاريخ واحد منفرد ، تاريخ الكومنولث» . هذه كانت فكرة استخدام التصوير الفوتوغرافى باعتباره وسطاً ثقافياً لتفجير تلك الوحدة القديمة ، وذلك الانتشار والتنوع ، من أجل رؤية صورة الحياة ، كما قدم أُناس الهوامش حياتهم من خلال التصوير الفوتوغرافى . لقد تم الحكم على المعرض فى مناطق نائية من العالم ، حيثما توجد بلدان الكومنولث ، ثم صدر الحكم عليه مركزياً . كيف كان المعرض ؟

لقد وجدنا بالدقة مدى ضخامة القدرة التى تكتسبها تلك الشعوب عند تمكينها (enpowerment) ، ولو بأى قدر ضئيل كان . وجدنا قصصاً مصوراً استثنائية للناس الذين ينظرون لمجتمعاتهم بأسلوب التمثيل الحديث للمرة الأولى . وفجأة ، انفجرت ببساطة أسطورة الوحدة ، الهوية الموحدة للكومنولث . أربعون شخصاً مختلفاً بأربعين قصة مختلفة ، جميعها مطروحة بأسلوب يرتبط بمسيرة رأس المال المتفاوتة عبر أنحاء العالم ، وترتبط عند نقطة معينة بميلاد الإمبراطورية البريطانية الحديثة . لقد تم جلب كل تلك الأشياء فى مكان واحد وكانت تتسم بهوية كلية . كلكم ستصبحون واحداً ، وتسهمون فى نظام كلى واحد . هكذا كان النظام ، ترابط تلك الاختلافات . والآن ، ومع بدء ضعف هذا المركز ، تبدأ الاختلافات إذن فى التراجع . إنها لحظة ضخمة فى تمكين الاختلاف والتنوع . إنها لحظة ما أُطلق عليه إعادة اكتشاف الإثنية ، وتصوير الناس فوتوغرافياً لأوطانهم وعائلاتهم وأعمالهم .

كما اكتشفنا أيضاً شيئين آخرين ، لقد كنا نعتقد ، فى مرحلة السذاجة ، أن لحظة إعادة اكتشاف الإثنية يمكن أن تكون ، بهذا المعنى ، إعادة اكتشاف لما نسميه «ماضى» جذور الشعوب . ولكن الشيء المضحك أن الماضى لم يكن جالساً هناك ينتظر من يكتشفه . فشعوب منطقة الكاريبى ذهبت لوطنها [أين هو ؟ هل تعرف ؟] لتصوير الماضى [أين ذلك ؟ هل تعرف ؟] : إن ما يتفجر خلال آلة التصوير هو أفريقيا القرن العشرين وليس أفريقيا القرن السابع عشر . فالوطن لا ينتظر هناك من أجل إثنيات جديدة تقوم بإعادة اكتشافه . هناك ماضٍ تجدر معرفته ، ولكن الماضى مرئى الآن وينبغى استيعابه من حيث هو تاريخ ، ومن حيث هو شيء يجب أن يتم سرده وروايته . إنه يروى ويُقص ، ويجرى استيعابه من خلال إعادة البناء . إنه ليس مجرد حقيقة كانت

قابعة فى الانتظار لتصنع أساسًا لهوياتنا . وما يبرز من ذلك لا يماثل ماضيًا غير مُعقد ، ولا تاريخى ولا دينامى ، أو غير متناقض ، لا شىء من هذا القبيل فى تلك الصورة التى أمسكنا بها فى لحظة العودة تلك .

وعندئذ ، يتمثل الأمر الثانى الأكثر استثنائية فى أن الشعوب ترغب فى الحديث بشكل مباشر عن تلك اللحظة المحلية : ما الذى يرغبون فى الحديث حوله ؟ فى كل مكان . إنهم يريدون إخبارك كيف أتوا من أصغر قرية فى أكثر المواقع عمقًا ، وذهبوا مباشرة من نيويورك إلى لندن . إنهم يريدون الحديث عن العواصم وكيف تبدو ، وكيف يبدو ذلك العالم الكوزموبوليتانى بالنسبة إلى شخص ينتمى إلى جماعة إثنية . لم يكونوا على استعداد المجىء باعتبارهم «فنانين إثنيين» . «سوف أُريكم براعتى ومهاراتى ، وسوف أرتدى - مجازيًا - ردائى التقليدى ، وسوف أتحدث إليكم بلغتى لتثقيفكم» . إن عليهم أن يضعوا أنفسهم فى موضع ما ، ولكنهم كانوا راغبين فى مواجهة مشكلات لم يعد من الممكن بعد احتواؤها فى إطار تلك الرؤية الضيقة للإثنية . لم يكونوا راغبين فى العودة إلى الوراء والدفاع عن شىء يُعتبر قديماً ويقف ساكناً ويرفضون الانفتاح على أشياء جديدة كانوا يرغبون فى الحديث عنها عبر تلك الحدود وعبر تلك التخوم .

وعندما توقفتُ عن الحديث عن العالمى ، تساءلتُ : هل هذه القصص هى أكثر القصص التى قصًها الغرب مهارة وبراعة ، أم هى أكثر الظواهر تناقضاً ؟ وأنا الآن أطرح السؤال العكسى تماماً . هل المحلى هو مجرد استثناء محلى بسيط ؟ هل هو مجرد ما كان يُطلق عليه عادة صورة من صور التاريخ ؟ صورة لن يتم تسجيلها فى أى مكان ، ولن تفعل أى شىء ، فهى ليست عميقة بالقدر الكافى . إنها تنتظر الاندماج أو الالتهام عن طريق عين رأس المال العالمى شاملة الرؤية عندما تتقدم عبر الأراضى والمناطق . أم أنها أيضاً، فى حد ذاتها، موجودة فى دولة شديدة التناقض ؟ إنها تتحرك أيضاً ، وتتحول تاريخياً ، وتتحدث عبر لغات قديمة وحديثة . علينا أن نفكر فى لغات الموسيقى المعاصرة الحديثة ، وأن نسأل : أين الموسيقى الكلاسيكية ، التى لم تسمع أبداً الألحان الموسيقية الحديثة ؟ هل ما زالت هناك أى موسيقى باقية لم تستمع لموسيقى أخرى ؛ إن أنواع الموسيقى الحديثة كافة ليست سوى معابر . كما أن جماليات الموسيقى الشعبية الحديثة تُعد جماليات هجين ، جماليات المعبر ، جماليات الشتات ، جماليات الطباع الكريولى بجزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية . إنها خليط

من الموسيقى المثيرة للشباب الذين أتوا مباشرة بما يسعد أوروبا من اعتباره حضارة قديمة ، ويمكن لأوروبا السيطرة عليه . يمكن للغرب السيطرة عليه فقط إذا مكث هناك ، وفقط إذا ظلت هذه الشعوب شعوباً قبلية بسيطة . إن اللحظة التى يرغبون فيها الإمساك بناصية الأمور ليست هى تكنولوچيا القرن التاسع عشر المسئولة عن كل أخطاء الغرب فى المائة عام التالية ، وإنما القفز فوق تلك المسألة والإمساك بناصية بعض التكنولوچيات الحديثة كى تتحدث بلغتها ، وتتحدث عن ظروفها ، ثم يصبحون خارج المكان ، وبعدئذ لا يوجد «الآخر» حيث هو . لقد فرّ البدائى ، بشكل ما ، من تحت السيطرة .

حسناً ، إننى لا أحاول مساعدتكم على النوم بصورة أفضل فى الليل ، وأن تعتبروا الأمور على ما يرام بالفعل ، وأن الثورة تخفق هناك ، وأنها حيّة ، وأنها على ما يرام . عليكم فقط انتظار المحلى حتى يتفجر ويوقع الفوضى فى العالمى . وأنا بذلك لا أسرد أى قصة أو حكاية من هذا النوع . إننى أطالب ببساطة بعدم التفكير فى العولمة من حيث هى عملية هادئة أو مسالمة . إنها ليست عملية تحدث فى نهاية التاريخ . إنها عمل على أرضية ثقافة ما بعد الحداثة كتشكيل عالمى، وهى مساحة متناقضة بالكامل . وفى إطار ذلك ، لدينا – وبأشكال جديدة تماماً بدأنا لتونا فى فهمها – التناقضات القديمة نفسها، النضال القديم نفسه . لا أقول التناقضات القديمة نفسها ، ولكن استمرار الأشياء التى تحاول الإمساك بناصية أشياء أخرى ، الأشياء التى تحاول الفرار من تلك القبضة . فهذا الديالكتيك القديم لم يصل إلى نهايته . فالعولمة لم تُجهز عليه .

لقد حاولتُ ، من خلال قصة معرض صور معهد الكومنولث ، إثارة تساؤلات حول الأشكال الجديدة من الهوية . ولكننى بالكاد ما أشرت إلى ذلك . كيف يمكننا التفكير فيما يمكن أن تكون عليه هذه الهويات الجديدة ؟ كيف يمكن أن تكون الهوية التى تتبنى من خلال الأشياء المختلفة أكثر من بنائها من خلال الأشياء المتشابهة ؟ ولسوف أتناول هذه المسألة فى ورقتى الثانية .

(٢) هويّات قديمة وجديدة
إثنيّات قديمة وجديدة

ستيوارت هول

حاولت – فى مقالى السابق – أن أفتـــح آفاق الأســـئلة حول مصطلحى «المحلى» و «العالمى» من حيث صياغتهما المغلقة إلى حد ما ، والتى تتسم ببعض الإفراط من زاوية التكامل والتنظيم . وقد دارت مناقشتى حول احتياجنا للتفكير فى تلك العمليات المتطورة التى تتكشف بذواتها من خلال مفهومى «المحلى و «العالمى» ، وفى هذين الفضاءين ، إلا أننا نحتاج كذلك إلى تأملهما بوصفهما أكثر الصيغ تناقضاً ، ربما أكثر مما نعتقد عادة . وما لم نفعل ذلك ، فإننا على الأرجح نكون عاجزين عن محاولة فهم تلك الأفكار سياسياً .

ولهذا ، فقد حاولتُ – دون أدنى شك – عدم التخلص من قضايا السلطة والهيمنة التى أعتقد أنها قارّة بقوة فى المركز من كل فكرة تتعلق بالتحول بين الترتيبات الخاصة بالمحلية والعالمية عند بروز دورها فى إنتاج السياسات الثقافية على النطاق العالمى ، غير أنه من الأفضل صياغة ذلك نظرياً داخل سياسات ثقافية غير محددة النهايات . وعلى أية حال ، ففى نهاية الحديث كنتُ ملزماً بالتساؤل عما إذا كانت قد وُجدت سياسات مناقضة فعلياً على المستوى المحلى . وإذا كانت قد وجدت مفاهيم جديدة بشأن المحلى والعالمى ذات أثر فعال ، فما الذوات الجديدة الخاضعة لهذه السياسات الموقعية ؟ وأىّ نوع من الهويات يمكن أن تظهر ، من خلاله ، هذه الذوات ؟ وهل يمكن إعادة التفكير فى الهوية ذاتها ، وإحيائها من خلال الاختلاف ، وعَبْرَه ؟

هذا هو السؤال المتعلق بما أودّ أن أنكبّ على دراسته هنا من مفاهيم ، وهو ما أطلقتُ عليه «هويات قديمة وجديدة ، واثنيات قديمة وجديدة» . وما سوف أفعله ، أولاً ، هو أن أعود لقضية الهوية محاولاً بحث بعض الاتجاهات التى يمكن من خلالها إعادة

النظر فى المفهوم التصورى للهوية داخل الخطابات النظرية المعاصرة . وعندها ، سوف أرتدّ من الاعتبار النظرى لأرض السياسات الثقافية . فالنظرية هى دوما الانعطاف على الطريق لشىء ما أكثر أهمية .

وأعود إلى قضية الهوية لأنها القضية التى ارتدّت إلينا ، وفى كل الأحوال فقد ارتدت إلينا اليوم من خلال السياسة البريطانية والسياسة الثقافية البريطانية . وبالطبع ، فإن قضية الهوية لم ترتد إلينا من موضعها القديم نفسه ، حيث لم تعد تعنى المفهوم التقليدى ذاته ، ذلك أنها لن ترتد إلى المفهوم السياسى القديم لدى الحركات الاجتماعية فى الستينيات . لكنها ، على الرغم من ذلك ، تُعَدُّ نوعاً من العودة إلى الأرضية التى اعتدنا أن نعيها بتلك الطريقة القديمة .

وسوف أقوم – فى الختام – بعمل تعليق حول ما هى طبيعة هذا العمل السياسى النظرى الذى يتبدّى وكأنه يخفق فى تحقيق التصورات من جانب ، بينما يعوض خسائره بطريقة مختلفة من جانب آخر . ومن ثم ، ينبغى أن نعيد تأمل هذه التصورات ككل من جديد حالما يتم التخلص منها . تُرى ، ما هذا العمل النظرى الذى لا يكفّ أبداً عن فقد التصورات ، وإعادة إنتاجها ، باستمرار ؟ وأنا أتحدث ، هنا ، عن الهوية بوصفها تلك النقطة التى تتداخل وتتشابك وتتقاطع عندها مجموعة كاملة من الخطابات النظرية الحديثة، من جانب، حيث تنشأ مجموعة جديدة كاملة من الممارسات الثقافية ، من جانب آخر . وأودّ أن أبدأ بمحاولة شديدة الإيجاز لطرح بعض نقاط ذلك التداخل نظرياً ، ثم أقوم ببحث بعض من نتائجها السياسية .

إن علوم المنطق القديمة المتعلقة بالهوية تنسجم مع ما نألفه بشدة سواء على المستوى الفلسفى أو النفسى . فمن الناحية الفلسفية ، انتقد الكثيرون المنطق القديم للهوية فى صيغتها الذاتية الديكارتية القديمة ، والتى كان غالباً يتم التعبير عنها من زاوية كونها أصل الوجود ذاته ، وأساس الفعل . أى أن الهوية هى أساس الفعل . وفى عصور أكثر حداثة ، أصبح لدينا خطاب نفسى للذات ، خطاب يبدو شديد الشبه بما سبق ، حيث فكرة الاستمرارية ، والاستقلال الذاتى ، والجدل الداخلى العميق النامى والمتفتح للشخصية. نحن لم نكن أبداً هناك، لكننا دوما فى طريقنا إليها (إلى هويتنا) ، ومن المفترض أننا عندما نصل هناك ، سوف نعرف، أخيراً – وبمنتهى الدقة – ما هى هويتنا ؟ من نحن ، تحديداً ؟

والآن ، فهذا المنطق للهوية منطق شديد الأهمية فى المجال الكلى للخطابات التصورية والنظرية والسياسية . وأنا معنيٌ به كذلك بوصفه نوعًا من الواقع الوجودى ،

حيث أعتقد أن منطق لغة الهوية شديد الأهمية لتصوراتنا الذاتية الخاصة . وذلك لأنه يتضمن فكرة طبيعة الذات ، حيث إن بعضًا من واقع الذات كامن هناك ، مختبئ داخل قشور كل النوات الزائفة التى نبرز بها لبقية العالم . إنه شكل من أشكال ضمان المصداقية . ولا يمكننا أن نناله قبل أن نعى حقيقة الداخل ، ونصغى إلى ما ينبغى أن تقوله الحقيقة ذاتها فنعرف ما نقوله حقًا .

هناك شيء مضمون نوعًا ما فيما يتعلق بذلك المنطق أو الخطاب للهوية ، حيث يمنحنا إحساسًا بالعمق سواء هناك فى الخارج أو هنا فى الداخل . إن هذا المنطق للهوية تم تأسيسه مكانيًا . ومن ثم ، فأغلب خطابنا المتعلق بداخل الذات وخارجها - بالآخر ، بالفرد والمجتمع ، بالذات والموضوع - أُسِّس بداخل ذلك المنطق الخاص للهوية وهو ما يضمن لنا نومًا عميقًا .

ويتزايد اعتقادى ، بأن واحدة من الوظائف الأساسية لتلك التصورات ، هى أنها تمنحنا نومًا مريحًا هادئًا . وذلك بسبب ما تخبرنا به هذه التصورات من وجود نوع من الأساس الثابت ، والمتغير تغيراً بطيئاً فحسب داخل الاضطرابات العنيفة ، وانفجارات التاريخ وانقطاعاته . وإذ يتشظَّى التاريخ نوماً حولنا ، ويتمزّق فى مسارات لا يمكن التنبؤ بها ، إلا أننا نواصل بصورة ما وجودنا بالطريقة نفسها .

لقد انتهى ذلك المنطق للهوية ، أيًا ما كانت النتيجة المترتبة عليه . لقد أصبح هذا المنطق عاجزًا نتاج العديد من الأسباب ، وقد جاءت المرحلة الأولى لإعلان نهايته نتاجًا لنقض المركزية المهم والرائع فى الفكر الحديث . ويستطيع المرء مناقشة هذه القضية مطوِّرا إياها ومتوسعاً فيها بل يمكننى قضاء بقية الوقت فى الحديث عن هذه القضية ، لكننى أردتُ فقط أن أثير الأفكار بصورة سريعة مختصرة أو عابرة من خلال الاستعانة ببعض الأسماء بوصفها أطرًا مرجعية .

ولم يعد قبول هذا المنطق القديم للهوية ممكنًا بعد ماركس ؛ لأنه على الرغم من أن ماركس يتحدث عن الرجل [حيث إنه لم يتحدث عن النساء صانعات التاريخ ، إلا أنهن وجدن لديه حيزاً ضيقًا بالقياس لرؤية القرن التاسع عشر التى كانت غالبًا ما تحصر النساء تحت رأس موضوع ذكورى أو آخر] فإنه يتحدث عن الرجال والنساء صانعى التاريخ ، لكن من خلال خضوعهم أو خضوعهن لظروف ليست ناتجة عن اختيارهم أو

اختيارهن الخاص . وهم يجدون مستقرهم دوما سواء على مستوى الذات الفردية أو الجماعية فى عمق الممارسات التاريخية ، فنحن كأفراد أو كجماعات لا نستطيع ، ولم نملك أبداً ، ولن نكون مـالكين للأصل الوحـيـد، أو نغـدو المؤلف المهـيـمن على تلك الممارسات. وذلك هو نقض المركزية التاريخى العميق بلغة الممارسة الاجتماعية .

وإذا كان ذلك ليس قوياً بصورة كافية ، ومُزيحًا لنا على جانب المركز ، إذا جاز التعبير ، فإن فرويد جاء ضاربًا تحت أقدامنا ، مزعزعًا إيانا مثل شبح هامـلت ، وقائلاً :

«بينما تنقض مـركزيتك الوجـودية هكذا من اليسـار إلى اليمن ، فدعنى أنقض مركزيتك من أسفل قليلاً ، وأذكِّركَ بأن هذه اللغة المستقرة للهوية استُمدت كذلك من الحياة النفسية التى تتعلق بما لا نعرف عنه الكثير ، بل ولا نستطيع . وهذا الذى لا نستطيع أن نعرف عنه الكثير بمجرد التفكير فيه هو : ما يُحال للقارة العظمى للاوعى الذى يراوغ عندما يتحدث ولا يقول ما يعنى» . إن هذا هو يجعل وجود الذات يتبدى ، وكأنه وجود هشّ .

والآن ، صدمة من قِبَل ماركس ، من جانب ، وضربة تحت الأقدام من قبل فرويد ، من جانب آخر ، وبمجرد أن تفتح الهوية فمها لتقول : «حسننا على الأقل ، أنا أتحدث ، إذن ينبغى أن أكون شيئًا مـا» ، يأتى سوسير واللغويون على عجل ، ويقولون : «وهذا أيضـا ليس حقيقيًـا ، فقد وُجِدَتْ اللغة قبلكَ ، وأنت تستطيع أن تقول شيئًا مـا ، فقط بتموضعك الذاتى داخل الخطاب» ؛ فالحكاية تخبر الحاكى ، والأسطورة تخبر صانع الأسطورة ،.. إلخ . فإن البيـان ينبع دومـا من ذات مـا تموضـعت من خـلال الخطاب ، وفى داخله . ذاك يحبط ذاك (أى اللغة والذات) . وفلسفيًا ، يصل المرء ، فى النهاية ، إلى أن أية فكرة من أى نوع عن التواصل الجلى التام بين لغتنا وأى شىء يوجد خارجها ، والذى يمكن أن نطلق عليه الواقع أو الحقيقة ، هى فكرة لا تستند إلى أية أدلة .

إن هذه الاهتزازات المتنوعة ، والتصدّعات التى طالت استمرارية فكرة الذات ، استقرار الهوية ، هى فى الواقع ما تمثله الحداثة ، ولكنها ، ليست هى الحداثة ذاتها ، حيث إن للحداثة تاريخًا أقدم وأطول ، غير أن هذه الاهتزازات والتصدعات هى بداية الحداثة بوصـفـهـا إشكالاً ، وليست الحداثة بوصـفـهـا تنويراً وتطوراً ، لكن الحداثة بوصفها مشكلة .

وقد تعرض مفهوم الهوية للاضطراب على يد التحويلات التاريخية الهائلة التى لا يمكننا تحديدها فى كلمة واحدة ، لكننا بدون معرفة أسماء هذه التحولات لا نستطيع أن نحكى قصة ما حدث . وبالإضافة إلى الاستشهادات الثلاثة أو الأربعة التى استشهدتُ بها [ماركس/ فرويد/ سوسير / التحويلات التاريخية] ، فإننا نستطيع أن نذكر نسبية السرديات الغربية ذاتها ، النسق المعرفى الغربى ، من خلال دفع الثقافات الأخرى للظهور ، وخامساً بإزاحة النظرة الذكورية .

والآن ، فإن المسألة المتعلقة بمحاولة التصالح مع فكرة الهوية فى أعقاب تلك اللاتمركزات النظرية ، تُعدّ مغامرة إشكالية إلى أقصى حد . لكن ليس هذا هو ما كان يهدد المنطق المستقر للهوية . لأننى كما قلتُ من قبل فى معرض حديثى السابق ، إن تشظّى الهوية الاجتماعية الجماعية وتآكلها تزامن مع الأفول ، والتآكل ، وعدم الاستقرار النسبى للدولة القومية ، وللاستقلال الذاتى للاقتصاد القومى ، والذى ينبنى عليه الاستقلال الذاتى للهويات القومية بوصفها أطراً مرجعية تشير إليه .

وأنا أعنى ، هنا ، الهويات الاجتماعية الجماعية العظمى التى كنا نعتقد فيها على نطاق واسع ، وفى كونها كلية الاشتمال والتجانس ، وبوصفها هيآت جماعية موحدة ، يمكننا الحديث عنها تقريباً كما لو أن كلاً منها فاعل فردى فى حد ذاته . لكنّ ذلك أتاح لنا فى الواقع فرصة ملائمة ، وافتراضا ، وإمكانية ثابتة متوازنة لكى نفهمها قارئين إياها بوصفها نظامًا شفرياً وحاوياً لدلالات الفردية ذاتها ، إنها المجموعة الكبيرة من الهويات الاجتماعية المتعلقة بالطبقة والعنصر والأمة والنوع والغرب .

إن هذه الهويات الاجتماعية الجماعية شُكِّلت ، وأصبحت مستقرة ، عبر عمليات التطور التاريخى الضخمة بعيدة المدى التى أنتجت العالم الحديث ، كما لو أن النظريات والمفاهيم التصورية التى أشرت إليها باختصار شديد هى التى أسّست الحداثة بوصفها شكلاً من أشكال تأمل الذات . لقد طُوِّرت هذه النظريات ، والمفاهيم التصورية ، وأُقِرّت عبر ازدهار التصنيع فى ظل النظام الرأسمالى والتحضُّر المدينى ، وتكوين السوق العالمى ، والتقسيم الاجتماعى والجنسى للعمل ، وتأكيد الحضور المهم للحياة المدنية والاجتماعية على المستويين العام والخاص من خلال هيمنة الدولة القومية ، وتحديد التمايز فى الهوية ما بين التغريب وقضية التحديث ذاتها .

لقد تكلَّمتُ فى حديثى السابق حول أهمية الوعى بطبيعة وضعنا فى العالم لتأسيس الاقتصاد القومى ، والدولة القومية ، والهويات الثقافية . ودعنى أقول كلمة ، هنا ، بصدد الهويات الطبقية العظمى التى استقرت بصورة حادة فى وعينا بالماضى القريب والبعيد .

لقد كان مفهوم «الطبقة» هو المفهوم المركزى الكاشف للوضع الاجتماعى ، ذلك الذى نظَّم إدراكنا للشبكة الرئيسية ومجموع العلاقات بين المجموعات الاجتماعية . وهى التى ربطتنا من خلال الاقتصاد فى حد ذاته بالحياة المادية . وزوّدتنا بالشفرة التى يقرأ كل منا الآخر من خلالها . كما أمدّتنا بالشفرات التى فهم كل منا لغات الآخر من خلالها . وبالطبع ، زوّدتنا بأفكار الحراك الجمعى فى حد ذاته ، والتى حرّرنا السياسات من خلالها ، والآن ومثلما حاولتُ أن أقول فيما سبق ، فإن الهويات الاجتماعية الجماعية العظمى تعلو ذروتها ثم تنخفض ، وعندما يحدث هذا ، فإنه يصبح من الصعوبة بمكان أن نعرف ما إذا كان خطرها يبلغ ذروته عندما تسقط ، ربما أكثر مما يحدث عندما تكون فى ارتفاع .

ذلك أن هذه الهويات الاجتماعية الجماعية العظمى لا تختفى ، حيث تظلّ تأثيراتها وفعالياتها حاضرة أبداً فى العالم الواقعى الذى نشغله كلية . وعلى الرغم من أن الواقع يوضح لنا أن هذه الهويّات الاجتماعية الكلية قد فقدت تأثيرها الفعلى فى أى من التعيّنات الاجتماعية والتاريخية أو المعرفية ، فإنها كانت ، ولا تزال ، قارّة فى تصوراتنا للعالم حتى وقت قريب ، ذلك أنه لم يعد ممكنا التفكير فى هذه الهويات من خلال صيغة التجانس القديمة نفسها . فمثلما نكون منتبهين لاختلافات هذه الهويات ، وتناقضاتها وتجزّؤاتها، تمزقاتها الداخلية العميقة ، فإننا نكون واعين بتجانسها التام ، ووحدتها الفعلية ،... إلخ .

وذلك لأن هذه الهويات العظمى لم تُنتج فعليًا ثابتة وراسخة ، شمولية وكلية فى العالم . وإذا كان لتلك الهويات العظمى علاقة بهوياتنا الثقافية والفردية ، فإنها لم تعد تمتلك الفاعلية الاتصالية والبنائية أو قوة الرسوخ التى كانت لها من قبل ، بحيث تسمح لنا بمعرفة من نحن بوضوح بمجرد أن نضيف مجموع أوضاعنا إلى العلاقة بهذه الهويات . إنها لن تمنحنا شفرة الهوية ، كما فَعَلَتْ فى الماضى .

إن أى امرئ يقبل هذه الخلاصة مباشرة ، على علاّتها ، سيجدها فى حاجة إلى إعادة النظر ، خاصة فيما يتعلق بما إذا كانت هذه الهوية العظمى قد أدت وظيفتها بتلك

الطريقة أبداً من قبل ؛ إذ ربما لم تفعل ذلك أبداً . وربما تكون هذه ، في الواقع ، هي القصة التي أخبرنا بها أنفسنا حول كيفية أداء الهويّات العظمى وظيفتها بتلك الطريقة ، إنها رواية الغرب . ونحن نعرف أن وظيفة التجانس العظمى للطبقات الاجتماعية الجماعية مسألة من الصعب على أيّ باحث تاريخي أو باحثة تاريخية جيّدين أن يضعا إصبعيهما عليها فعليًا ، وبدقة ، حيث إنها لا تزال تحتفظ باختفائها فيما وراء الأفق مثل المجتمع العضوي .

هل تُراك تعرف قصة المجتمع العضوي ؟ إن المجتمع العضوي كان دوماً فقط في عالم الطفولة الذي تركتَهُ وراءك. ولدى «رايموند ويليامز» مقالة رائعة حول هؤلاء الناس، وفي مجال النقاد الاجتماعيين الذين يقولون إنك تستطيع أن تقيس الحاضر من خلال علاقتك بالماضي ، وإنك تعرف الماضي لأنه عودة آنذاك لما كان أكثر تكاملاً وتماسكًا عضويًا . متى كان ذلك الماضي الذي تعود إليه ؟ حسنا ، عندما كنتُ طفلاً ، يُوجد دائماً من يقول : «عندما كنتُ طفلاً ، كان هناك شيء ما أكثر اندماجاً ، وتكاملاً على نحو أكثر عضوية». وهكذا، ففي آخر الأمر عملياً ، فإن بعض هذه المجموعات الكبرى ، أو بالأحرى فإن أمثال هؤلاء الناس الذين يمتلكون حيوية الحنين التاريخي سوف يتّجهون نحو إعادة بناء الماضي من جديد . ودائماً ما نعيد بناءه بصورة أكثر مثالية وتجانساً ووحدة ، وأقل تناقضاً مما كان عليه في أي وقت مضى ، وبعيداً عن أي شيء عرفناه فعليًا عنه في يوم ما .

تلك هي **الحُجّة الأولى** ، فأيًا ما كان شكل هذا الماضي ، فهؤلاء الذين يمتلكون الحنين إلى الماضي ، ربما ساروا جميعًا إلى الأمام قُدُمًا وفي صف واحد يُملُون على التاريخ حركة إلى الأمام تنبثق من ميراث معرفي قارّ لعقود عديدة في الماضي مما يحجم هذه الحركة إلى الأمام . ولكنهم ، الآن ، لا يفعلون هذا بالتأكيد .

والآن ، وكما قلتُ ، فإن السؤال الذي ينبغي أن نبدأ به يتعلق بالتفكير في مسألة الهوية ، سواء كانت اجتماعية أو فردية ، لكن ليس في أعقاب اختفاء الهويات بل في أعقاب تآكلها واضمحلالها ، حيث لم تعد هذه الهويات تمتلك نوع الفاعلية التفسيرية الشاملة والمؤثرة التي كانت لها من قبل ، وذلك هو ما يتبدى لي انقضاؤه . ومن المعتاد أنه كان يتم التفكير في تلك الهويّات في الماضي على أساس من تحديد الجنس بوصفها المفاهيم والتصورات المهيمنة للطبقة ، وهو تعريف منحاز نوعياً على نحو مدهش .

ولم يعد ممكنًا قبول مثل ذلك التصور المهيمن للطبقة الآن ؛ فحالما يفقد هذا المفهوم مكانته ، وحضوره المهيمن ، ويضعف تأثيره التفسيرى ، يصبح أكثر إشكالية . ونحن نستطيع أن نتأمل بعض الأشياء من حيث علاقتها بأسئلة الطبقة ، على الرغم من ذلك الاعتراف الدائم بتعقّدها التاريخى الفعلى . ولا تزال هناك أشياء أخرى معينة لن تكون واضحة أو يمكن حل شفرتها أو تفسيرها . وسوف تضعنا هذه الأشياء وجهًا لوجه أمام تزايد التنوع والتعدد الاجتماعى وتقنيات الذات التى يتميز بها العالم الحديث الذى نعيش فيه .

وقد نتساءل : كيف يمكننا صياغة أىّ خطاب متعلق بالهوّية الاجتماعية ؟ ألم أمْحُ بما قلتُه هذا الخطاب من أكبر عدد ممكن من الجوانب التى استطعتُ التفكير فيها ؟ وكما كان حقيقيًا فى العمل النظرى خلال العشرين سنة الأخيرة ، فما إن يختفى مفهوم من جانب ، حتى يعود للظهور فى جانب آخر ، لكن فى موضع مختلف . وهناك لحظة رائعة فى نصّ ألتوسير ، حيث يقول :

«أستطيع الآن أن أمحو فكرة المثل» ، وهو يكتب فعليًا الكلمة (المثل) ويرسم خطًا خلالها ليقنع نفسه بأننا لن نحتاج لاستخدام هذه الكلمة ثانية أبداً . وبالطريقة نفسها تمامًا ، تمّ محو (إبطال) الخطاب القديم للذات ، ووضعه فى صندوق عميق ، ومصبوبًا عليه خليط أسمنتى ، لحوالى نصف مليون سنة . إننا لن نعود إلى النظر فيه أو البحث عنه مرة أخرى أبدًا ، فى حين أننا بعد خمس دقائق بالتحديد ، وفى سياق حديثنا عن الذاتية والذات فى الخطاب ، ستعود هذه النغمة مرة أخرى مزدهرة وعالية الصوت . وهذا ليس مفاجئًا ، فعندما يكون هذا الخطاب قد فقد معنى من معانى الهوية نكتشف أننا فى حاجة إليه ، فأين نجده ؟ أو أين نبحث عنه ؟

واحدة من تلك الأماكن التى ينبغى أن نتوجّه إليها من غير ريب ، هى اللغات المعاصرة التى أعادت اكتشاف ، بل أعادت موضعة ، فكرة الذات والذاتية . ويتحقق ذلك ، بشكل أساسى ، وأكثر بروزًا ، فى لغات الحركة النسوية ، ومدارس التحليل النفسى .

وأنا لا أريد أن أخوض فى تلك القضية ، لكنى أودّ أن أقول شيئًا ما عن كيف يمكن للمرء أن يبدأ فى التفكير فى مسألة الهوية من خلال هذه المجموعة الجديدة من الفضاءات النظرية .

وينبغى أن أقوم بفعل هذا بصورة منهجية . وكما يجب أن أعلن عما أفكر فيه ، من هذا الموقع ، فإن الهوية تكون أو لا تكون بوصفها شكلاً من أشكال البروتوكول ، على الرغم من أن هذا الرأى قد يأخذ منى فترة طويلة .

إن هذا يجعلنا واعين بأن الهويّات لا تكتمل ولا تنتهى أبداً ، فهى دوماً كالذاتية نفسها فى تطور وتغير . وذلك هو ذاته المأزق الصعب . ومع أننا عرفناها دوما معرفة قليلة ، إلا أننا فكّرنا فى أنفسنا كما لو أننا نشبه أنفسنا يوماً بعد يوم . لكنّ هذا نوعٌ من الفكر الهيجلى ، حيث نتقدم دوماً لنلقَى ذلك الذى كان دائماً . وأودّ أن أفتح مجالاً لهذه العملية إلى أقصى مدى ممكن . فالهوية هى دوماً فى طور من التشكل الدائم .

ثانيا – الهوية توحى بأن عملية تحديد ملامح الهوية هى القول بأن هذا مثل ذاك ، أو – ووفقاً لهذا الاعتبار – أننا متطابقان معاً فى هذا الصدد . لكنّ هناك شيئاً ما لابد أن نتعلمه من كل تلك المناقشة حول تحديد الهوية ، من خلال النسويات والمحلّلين النفسيين ، ألا وهو الدرجة التى يكون بها ذلك البناء لتحديد الهوية مشيداً دوماً من خلال التناقض والالتباس . فدائماً ما يؤسس من خلال التشظّى والانقسام .

إن هذا الانقسام هو ما يتكون بين ما يشكّل الأنا ، وما يشكل الآخر ، إنه محاولة إقصاء الآخر إلى الجانب الآخر من العالم . إنها محاولة تزداد دوماً تعقيداً نتيجة علاقات الحب والرغبة .

وهذه لغة مختلفة عن اللغة التى كانت قائمة ، والتى – إذا جاز التعبير – كانت تتحدث عن الآخرين الذين يختلفون كليةً عن الذات .

هذا هو الآخر الذى يقبع داخل الأنا . إنه الآخر الذى يستطيع المرء معرفته ، فقط من المكان الذى تقف فيه الأنا . وهذه الأنا (الذات) كأنها متضمنة فى النظرة المتفرسة للآخر . وهذه الفكرة التى تدمّر الحدود بين الداخل والخارج ، بين المندرج داخل الحدود والخارج عنها ، بين هؤلاء الذين يمتلكون تاريخيات مكتوبة ، وهؤلاء الذين يمتلكون تاريخيات اعتمدوا عليها رغم كونها لا يمكن أن تكون منطوقة (متحدثًا بها) . إن ذلك الصمت غير الناطق المتخلل بين ما يمكن أن يكون منطوقاً هو السبيل الوحيد للوصول إلى حقيقة التاريخ ككل . لا يوجد تاريخ آخر ما لم نأخذ فى الاعتبار مناطق الغياب ، ومواطن الصمت التى تتخلّل ما يمكن أن يكون منطوقًا . فكل شىء تم النطق به أُسِّسَ على كمّ هائل من الأصوات التى لم تُسمع بعد .

إن هذه الازدواجية للخطاب ، وهذا الحضور الضرورى للآخر بالنسبة إلى الذات ، وهذا الاندراج للهوية فى نظرة الآخر يجد بيانه بعمق فى مجالات واسعة من النصوص المعطاة . وأودّ أن أستشهد بواحد من هذه النصوص التى لابد وأنكم تعرفونها ، لكن لا تذكرونها بالضرورة ، إنها تلك اللحظة المهيبة الرائعة فى نص فانون (البشرة السوداء ، والأقنعة البيضاء) عندما يصف نفسه بوصفه شاباً من جزر الأنتيل ، شاب قد وقف وجها لوجه مع طفلة باريسية بيضاء ووالدتها . والطفلة تجذب يد الأم وتقول : «انظرى ياماما ، رجل أسود» . وهو يقول : تفجّرتُ «لأول مرة أعرفُ من أكون ، لأول مرة أستشعر كما لو أننى نُفيتُ من خلال النظرة المتفرسة للآخر ، وفى الوقت نفسه أُعِيدَ وضعى فى العالم ، وكأننى آخر» .

إن فكرة تلك الهوية ، بذلك المعنى ، يمكنها إخبارنا بتاريخين ، واحد هنا وآخر هناك ، لكنهما لا يتبادلان الحديث مع بعضهما البعض ، وليس لديهما شىء يملكانه يمكنهما أن يفعلاه مع بعضهما البعض ، وعندما نقلناها مترجمين إياها من لغة التحليل النفسى إلى الأرض التاريخية ، غدا من الواضح أنه لم يعد هناك شىء يمكن استيعابه داخل ذلك العالم المتزايد فى عولمته، لم يعد هناك ما يمكن الاحتفاظ به فحسب. لم يعد هناك مفهوم يمكننا الإمساك به .

إن أناساً مثلى قد جاءوا إلى إنجلترا فى الخمسينيات كانوا - رمزياً - هناك لقرون خلت ، نحن كنّا هناك لقرون خلت . ولقد عدتُ إلى الوطن ، فأنا السكّر فى قاع فنجان الشاى الإنجليزى . وأنا الولع بالحلوى . ومزارع السكّر التى أفسدت أجيالاً من أسنان الأطفال الإنجليز . ويوجد بجانبى آلاف من الآخرين ، كما تعرفون ، هم فنجان الشاى ذاته . لكونهم لم يُنتجوه فى لانكشيْر ، كما تعرفون . ولا توجد مزرعة شاى واحدة داخل المملكة المتحدة . وهذا هو رمز الهوية الإنجليزية ، أعنى ماذا يعرف أى امرئ فى العالم عن الشخص الإنجليزى سوى أن الإنجليز لا يمكنهم أن يُمضوا يومهم دون فنجان من الشاى ؟

من أين جاء هذا ؟ سرى لانكا، الهند، سيلان ، هذا هو التاريخ الخارجى المنطوى داخل التاريخ الإنجليزى . فلا يوجد تاريخ للإنجليز دون ذلك التاريخ الآخر . إن الفكرة *القائلة بأن الهوية ينبغى أن تكون لأناس لهم الملامح نفسها ، ويشعرون بالطريقة* نفسها ، ويُحدثّون أنفسهم بالأسلوب نفسه ، لغو فارغ . فمن موقع الآخر ، نخبر بالهوية بوصفها عملية متطورة ، سرداً ، وخطاباً .

وما هو أكثر من ذلك ، أن تلك الهوية هى دومًا ، وإلى حد ما ، نتاج سردى ، ونوع من الخطاب التمثيلى . فهى تتشكل ، دومًا ، داخل الخطاب التمثيلى . فليست الهوية شيئًا ما يُصاغ فى الخارج ، ثم تحكى عنه القصص . لكنها ذلك الشىء الذى يسرد فى ذات المرء الخاصة . وسوف أقول شيئًا ما حول ذلك بلغتى السردية الخاصة عن الهوية ، فأنتم تعرفون تلك اللحظة الرائعة ، حينما يقول ريتشارد الثانى :

«تعالَ ودعنا نجلس ونحكى القصص عن موت الملوك». «حسنًا سأحكى لك قصة، وأسألك أن تحكى لى واحدة عن نفسك» .

وهكذا ، لدينا فكرة الهوية بوصفها متناقضة ومكوَّنة من أكثر من خطاب ، ومؤلَّفة دومًا عبر مواطن صمت الآخر ، ومكتوبة فى ، ومن خلال ، الالتباس والرغبة . وهذه كلها أساليب شديد الأهمية فى محاولة تأمل الهوية غير المصمتة ، والمنغلقة على ذاتها كلية .

والآن ، لدينا داخل النظرية بعض الطرائق الشائقة والمثيرة لمحاولة التفكير فى الاختلاف عبر هذا السبيل ، حيث إننا قد تعلمنا قدرًا لا بأس به حول الاختلاف الجنسى من الكتابات النسوية ، كما تعلمنا قدرًا لا بأس به حول الاختلاف لدى أناس مثل دريدا . وأعتقد أن هناك بعض المسائل المهمة فى استخدام دريدا لفكرة الاختلاف بين difference و differance المستهجاة بالألف (a) ، وهو أمر دالّ . إن هذا الاختلاف فى الهجاء ، والذى يستخدمه دريدا كنوع من العلامة التى تُحدث اضطرابًا فى فهمنا المستقرّ لترجمة تصورنا عن الاختلاف ، تكون مهمة جدًا ؛ لأن تلك الـ (a) الصغيرة تزعجنا بوصفها الحرف الذى نسمعه بالكاد عندما ننطق الكلمة ، وهو يحرك الكلمة فى اتجاه يشير إلى معانٍ جديدة لكن دون حجب الأثر الغامض لمعانيها الأخرى فى ماضيها .

إن المعنى الذى يستخدم به دريدا كلمة الاختلاف ، كما قال أحد الكتّاب ، يجعل الكلمة معلّقة ما بين الفعلين الفرنسيين "to differ" ، و "to defer" ، وكل من الفعلين يحقق إنجازًا لفاعليته النصّية لا يستطيع أىّ منهما أن يحققه بمفرده ، أو – بعبارة أخرى – أن يستولى كلية على معناه .

إن اللغة تعتمد على الاختلاف ، كما أوضح دوسوسير «أى أنها تعتمد على كونها قضايا خبرية مميزة» ، لكن حيثما يحرث دريدا أرضًا جديدة ، فهو فى المدى الذى يتداح فيه الفعل «يختلف» نحو الفعل «يرجئ» .

والآن ، فإن قضية الاختلاف ليست ببساطة تعبيراً عن مجموعة أو قائمة من التضادات والازدواجيات الثنائية التى من الممكن عكسها ، فالتفكير فى الاختلاف الجنسى ، لن يُعبَّر عنه ببساطة من زاوية التعارض الثابت للذكر والأنثى بل من خلال كل تلك الأوضاع الشاذة المنزلقة فى عملية تطور دائمة ، وفى الوسط الذى يفتح القارّة الجنسية على مناطق التوتر المتزايد . وذلك هو ما يعنيه ، الآن ، ذلك السفر الطويل للاختلاف فى المعنى ، فيما حاول استخدامه هنا . هذا بخصوص الاختلاف ، وقد تسآل سؤالاً حول : أين تحلّ الهوية داخل هذا الإرجاء اللامحدود للمعنى ، والذى أُقرَّ فى فكرة دريداً عن الأثر لشىء ما لم يزل يستبقِ جذوره فى المعنى الواحد بينما يكون - إذا جاز التعبير - متحركاً نحو معنى آخر ، مغلِّفًا إياه داخل تحولات ومنزلقات لانهائية لتلك الدلالة ؟

والحقيقة أن دريدا لم يساعدنا بقدر ما كان يحتمل هنا فى تأمل العلاقة بين الهوية والاختلاف . وحتى الانتحالات لدريدا فى أمريكا ، وخاصة فى الفكر الأمريكى الفلسفى والأدبى لم تساعدنا إلا قليلاً . وإذا أخذنا فكرة دريدا المتعلقة بالاختلاف بدقة ، ووضعناها خارج التوتر القائم ما بين الدلالتين النصيتين للفعلين (يختلف / ويرجئ المعنى) ، وأقررناهما فقط فى اللعبة اللانهائية للاختلاف ، تصبح سياسات دريدا الكائنة فى تلك اللحظة تحديداً سياسات التفكيك المتفردة . من تلك اللحظة ، سيتكشف ذلك التوالد الضخم للتفكيك اللعوب شديد التعقيد الذى يُعَدّ نوعًا من اللعب الأكاديمى اللانهائى . إن أى امرئ يستطيع أن يفعل هذا فيدور ويلف باستمرار وبغير انقطاع داخل دوائر المعنى اللانهائية . فلا دلالة تتوقف أبداً ، ولا أحد مسئول فعليًا عن أى معنى ، كل الآثار تُمحى . واللحظة التى يُقر فيها أى شىء هى نفسها التى يُمحَى فيها فوراً . وكل امرئ لديه فسحة واسعة من الوقت ليفعل هذا ، فهم يذهبون إلى المؤتمرات ويفعلون هذا . إن مفهوم السياسات التى تتطلب الإبقاء على استمرار هذا التوتر بين ما هو مستقر فى موضع معين ، وما ليس له هذا الطابع يتأتى من خلال الكلمة التى تكون دومًا فى حركة بين المواقع ، والتى نحتاجها لكى نفكر فى كل من التموضع ، والحركة لكليهما معًا ، وليس للواحد دون الآخر ، وليس اللعب بالاختلاف أو إيجاد

الليـالى للاسـتـراحـة تحت مظلة الهـوية ، لكن من خـلال العـيش داخل توتر الهـوية والاختلاف ، فهذه فكرة لا مثيل لها .

ومن ثم ، ينبغى أن نتجاوز مفهوم اللعب غير الجاد لكى نتمكن من التعامل مع المباراة المعقدة التى تفرضها علينا لعبة الاختلاف تاريخيًا ؛ لأنه إذا ما كانت الدلالة تعتمد على التغير اللانهائى للمعانى المختلفة ، كما تعتمد على العلامة الاحتمالية الاعتباطية فى أى شاهد معين ، فإن الضرورة تتحطم . وهى نقطة شديدة الوضوح .

إن اللغة هى جزء من العلامات غير محددة المعنى . ومن ثم ، فلكى نقول أى شىء ينبغى أن نشرع فى السكوت ، إذ عندما أُنشئ جملة واحدة ، أعرف أن تلك الجملة التالية سوف تفتح آفاق الدلالات اللانهائى للمعنى مرة أخرى ، وهكذا فسوف أسترد الجملة الأولى ثانية . وهكذا ، فكل نقطة ليست نهاية طبيعية للجملة ، إنها لن تقول : «أنا أكون تقريباً عند نهاية الجملة ، وذلك سوف يكون الحقيقة» . إنها تعى كونها احتمالية ، وأنها مجرد تعبير عن فهم من موقع ما . إنها اختراق للأيديولوچية التى تؤسس المعنى من خلال علامات اللغة . لكنك ينبغى أن تدخل تلك اللعبة ، أو أن لا تقول شيئًا على الإطلاق .

وقـد تظن أننى أمـزح ، لكنى أؤكـد لك أننى أعـرف طلابًا درسـوا مـعـى فى الدراسات العليا ، وقعوا فى هذه الورطة النظرية فى السبعينيات ، حيث ألقى بهم فيها الباحثون الفرنسيون الكبار واحداً تلو الآخر ، إلى درجة أنهم ما عادوا يستطيعون أن يدوّنوا كلمـة واحـدة على الورق بشكل مطلق ، لأن قـول أى شىء سـيـفـتح المرء على المنزلقات اللانـهائيـة للـمعنى . وهكذا ، فـإذا قـالوا مـا اعـتـقـد أن دريدا قـاله فـعليًـا ، فالمعنى وفقًا لهذا رهان ، لكنك لا تراهن على الحقيقة ، بل تراهن على قول شىء ما . ولذا ، ينبغى أن تكون متموضعًا فى موقعٍ ما لكى تتكلم . حتى ولو كان تموضعك نفىّ لتمركزك ذاته ، وحتى لو كنتَ تودّ استعادته ، فأنت ينبغى أن تأتى إلى اللغة لكى تخرج منها . وليس هناك طريق آخر ، فهذا هو تناقض المعنى .

ولنتـأملها فـحسب ، لا من زاوية الافـتراض العقلى ، بل من زاوية الاخـتـلاف بين نقاط الاتصـال ، وبين الطابع المبالغ فى تقريريته للغة التى تقول شيئًـا مـا يغدو بدوره مفتوحًا فوراً للعبة المعنى ، لكن ليس مفتوحًا دائمًا لإدراك المعنى فى اكتماله بل يظل هناك دومًـا شىء مـا مرجـأ ، شىء مـا يفـرّ من الإحكام والانضـبـاط والدقـة ، إن سعى

اللغة للتشفير ، ولتحقيق الدقة ، ولتحديد المعنى وإنهائه ،.. إلخ ، لا يمكن التفكير فيها بتلك الطريقة حيث تفقد إمكانية القبض على النهايتين الضروريتين للسلسلة التى ينبغى أن تتصور من خلالها الفكرة الجديدة للهوية .

والآن ، أستطيع أن أعود إلى أسئلة السياسة. ففى هذا المفهوم التصورى للهوية ، والذى ينبغى التفكير فيه من خلال الاختلاف : هل توجد سياسة عامة محلية لمواجهة الانتشار العظيم ، والمهيمن والسلطوى والمؤسس تكنولوجيًا ، والمحاصر بصورة مستفحلة للتطور العالمى ، والذى حاولتُ أن أوصفه فى حديثى السابق ، والذى يعتزم أن يتخلص من كل الاختلافات ويمتصها ؟ وهو ما يعنى ، إذا جاز التعبير ، أنهم مختلفون ، لكن كونهم مختلفين فإن هذا لا يصنع أىّ خلاف، إنهم مختلفون فحسب .

لا ، ليس هناك سياسة عامة ، وأنا ليس لدى شىء فى حقيبتى ، وليس هناك ما يمكننى إخراجه منها . لكن لدىّ بعض السياسات المحلية القليلة التى يمكننى أن أخبركم عنها . ربما كانت هى كل ما لدينا ، فى الإدلاء بسياسات محلية للصمود أمام المدّ العالمى . إنها سياسات محلية قليلة . وأنا لا أعرف ما إذ كان هذا حقيقيًا أم لا . لكننى أودّ أن أقضى بعض الوقت لاحقا متحدثا حول السياسات الثقافية المحلية ، وهذه الفكرة الجديدة للهوية ، حيث إن داخل هذا الإطار الجديد تعود الهوية إلى السياسات الثقافية فى بريطانيا . فلقد أدى تشكيل حركات الشتات الأسود فى الخمسينيات والستينيات ، أى فى فترة ما بعد حرب الهجرات ، إلى تغير الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإنجليزى .

فى الجيل الأول ، كان لدى أغلب الناس الوهم نفسه الذى كان عندى ، وهو أننى كنت على وشك العودة إلى الوطن . وربما كان ذلك قائمًا لأن كل شخص يسألنى دومًا : متى سأعود إلى الوطن ؟

فقد اعتقدنا أننا ما كان علينا إلا أن نصعد إلى القارب لنعود إلى الوطن ، وأننا كنا هنا لفترة مؤقتة . لكن ، مع قدوم السبعينيات ، بدا واضحًا بشدة أننا لم نكن نقيم هناك إقامة مؤقتة. فقد كان لدى بعض الناس نية البقاء ، وعندها تولدت فعليًا السياسة العنصرية .

والآن ، فإن واحدًا من ردود الفعل الأساسية ضد السياسات العنصرية فى بريطانيا ، هى ما سوف أطلق عليه المرحلة الأولى من سياسات الهوية ، وهى المرحلة التى كانت تعبّر عن التركيبة الخاصة بالهوية الجماعية التى تحاول الدفاع عن نفسها

ضد ممارسات المجتمع العنصرى . وقد نشأت الفكرة نتيجة إقصاء هؤلاء وحرمانهم من الهوية ، ومن تحديدها داخل أمة الأغلبية ، فكان عليهم البحث عن بعض الجذور الأخرى ليستندوا إليها . لأن البشر يجب أن يجدوا أرضاً ما ، ومكاناً ما ، وموضعاً ما حيث يقفون ، خاصة أنهم تم إقصاؤهم عن الهوية الإنجليزية ، فقد اضطروا لأن يحاولوا اكتشاف مَنْ هم . هذه هى اللحظة المصيرية التى حدّدتُها فى حديثى السابق . إنها لحظة ذات أهمية قصوى فى إعادة اكتشاف الجذور أو الوصول إليها .

ولا يكتشف المرء فحسب – أثناء بحثه عن الجذور – من أين أتى ، لكنه يبدأ فى التحدث بلغة من يقيم فى وطنه بالمعنى الحقيقى .

وتلك لحظة أخرى ذات أهمية حيث يسترد المرء تواريخه المفقودة . إنها التواريخ التى لم يفصح عنها أبداً وتخصّنا ، والتى لم نكن نتعلّمها فى المدارس ولا فى الكتب والتى كان علينا أن نستردها .

هذا هو الفعل الهائل لما أودّ أن أطلق عليه إعادة تحديد الهوية السياسية التخيلية ، وإعادة التوطين ، وإعادة التعرّف على الهوية ، والذى بدونه لا يمكن بناء سياسة مضادة . ولا أعرف مثالاً واحداً لأية جماعة أو طبقة من الناس الذين يشكلون هوامش المحليات استطاعوا أن يشحذوا أنفسهم اجتماعياً ، ثقافياً ، اقتصادياً ، سياسياً فى العشرين أو الخمس وعشرين سنة الأخيرة ، دون أن يكونوا قد مروا خلال سلسلة من اللحظات العصبية لكى يقاوموا أشكال إقصائهم ، وتهميشهم . كذلك يتبدى كيف ، وأين ، يبدأ الهامشيون فى التحدث . وحيث يبدأون فى المعارضة ، تبدأ المحليات فى مساواتهم تمثيلياً .

إن الهوية التى أنتجت هذا الفضاء السياسى الضخم الكلى فى بريطانيا ، كما فعلت فى أماكن أخرى ، هى فئة السود ، وأودّ أن أقول شيئاً ما حول هذه الفئة التى نُسلم جدلاً بوجودها الآن إلى حد بعيد . وسوف أخبركم ببعض القصص عنهم .

لقد نشأتُ فى أسرة من الطبقة الوسطى الصغرى فى چامايكا . وتركتُ چامايكا فى بداية الخمسينيات للحياة والدراسة فى إنجلترا . وحتى غادرتُ ، فإننى كنت أفترض أن ٩٨٪ من سكان چامايكا يكونون إما سودا أو ملوّنين بطريقة أو بأخرى ، ولم أسمع أبداً أى امرئ ، سواء منهم حيث يسمون أنفسهم ، أو يشيرون إلى امرئ آخر بوصفه أسوداً . سمعتُ آلاف الكلمات الأخرى . وكانت جدّتى تميز حوالى

خمسة عشرة ظلاً مختلفًا بين البنّي الفاتح الغامق . وعندما غادرتُ چامايكا ، كانت هناك مسابقة للجمال حيث صُنِّفت النساء وفقاً لظلال اللون كما يبدو في الأشجار المختلفة ، فتصبح هناك ميس ماهوجني ، ميس والنوت ، .. إلخ .

يعتقد معظم الناس أن چامايكا مجتمع بسيط . وفي الواقع ، إن لديهم أعقد نظام طبقي لوني ، وهم في هذا يصبحون من ممارسي علم العلامات ، فأي فرد من أسرتي يستطيع أن يُحصي ويحسب المركز الاجتماعي لأي شخص بتصنيف الكيفية الخاصة لنوعية شعره الذي يدلّنا على عائلة بعينها تقطن شارعًا بعينه ، متضمنًا علم الفراسة والأثر ،.. إلخ . ويمكنك أن تتناول الخاصيات بالتناوب الواحدة في مقابل الأخرى . وبالمقارنة ، فإن النظام الطبقي المعتاد يكون مجرد لعبة أطفال .

إلا أن كلمة «أسود» لا يُنطق بها أبداً . لماذا ؟ لأن هناك الآلاف والآلاف من السود ، فهم ليسوا أناسًا أقلية في الجوار . فالأسود ليس مسألة صبغة لونية . فالأسود الذي أتحدث عنه هو فئة تاريخية وسياسية وثقافية . في لغتنا ، وفي لحظات تاريخية معينة ، ينبغي علينا أن نستخدم الدلالة كما ينبغي أن نخلق التكافؤ بين شكل البشر وتاريخهم. إن تاريخهم هو الماضي ، ولكنه مطبوع فوق جلودهم ، لكن ليس لأنهم أدركوا سواد بشرتهم .

ولقد سمعتُ كلمة أسود للمرة الأولى في أعقاب إعلان حركة الحقوق المدنية وفي أعقاب صراعات نقض الكولونيالية والقومية . لقد وُلد السود من حيث هم فئة سياسية في لحظة تاريخية معينة ، وقد خلقوا بوصفهم نتاجًا لصراعات رمزية محدودة وإيديولوچية .

فكما قلنا «لقد أمضيت خمسمائة أو ستمائة أو سبعمائة عام مطوراً النظام الرمزي الذي يصبح السوق من خلاله عاملاً سلبياً» .

والآن ، أنا لا أودّ أن أستخدم مصطلحًا آخر . بل أريد استخدام هذا المصطلح السلبي . هذا هو المصطلح الذي أريده . أودّ أن أخلّص هذا المصطلح من الطريقة التي أفصح عنه بها في الخطاب الديني ، والإثنوجرافي ، والأدبي والمرئي . أودّ أن أقتلعه من حيز الإفصاح القديم ، وأعيد إبانته بطريقة جديدة .

وفى لبّ هذا الصـراع الحاد يحدث تغيـر فى الوعى ، وتحول فى إدراك الذات وتطوير جديد للتعرف على الهوية ، وبزوغ ذات جديدة واضحة للعيان . إنها الذات التى كانت دوماً هناك ، لكنها تتكشف تاريخياً .

أنتم تعرفـون تلك القصـة ، لكننى لا أعرف إن كنتم تعرفون درجة واقعيـة تلك القصة بالنسبة إلى مناطق أخرى من الأمريكتين . لقد حدثت هذه القصة فى جامايكا فى السبعينيات ، وللمرة الأولى ، يدرك السود أنفسهم بوصفهم سوداً . إنها الثورة الثقافية الأكثر عمقاً فى الكاريبى ، أعظم من أية ثورة سياسية حدثت هناك . إن هذه الثورة الثقافية فى جامايكا لم يناظرها أى شىء حيث وصلت إلى مدى بعيد إذا ما قورنت بالسياسة . فالسياسة لم تلحق بها أبداً . وربما تعرفون شيئاً عن تلك اللحظة التى حاول فيها قادة كل الأحزاب السياسية فى جامايكا أن ينتزعوا الهيمنة على السود من يد بوب مارلى ، ويحاولوا وضع أيديهم على السود ، ذلك أن مارلى ناضل من أجل السود وغدا رمزاً لهم ، وهم (أى الأحزاب السياسية) حاولوا أن ينالوا قطعة من «التورتة» . ولو أن بوب مارلى نظر فحسب فى اتجاههم لأعطاهم شرعيتهم داخل الحركة . إنها لم تكن حالة من حالات إعطاء الثقـافة شرعية من قِبَل السياسة ، ولكن كانت العكس .

والحقيقة ، فى واقع الأمر ، أننى أسمّى نفسى بالعديد من الأشياء الأخرى . فعندما ذهبتُ إلى إنجلترا ، لم أكن لأسمّى نفسى مهاجراً ، وكانت هذه هى التسمية الدارجة . لم يكن الأمر كذلك ، حتى عدتُ إلى الوطن فى أوائل الستينيات، حيث وجدت أمى التى هى امرأة جامايكية ملونة تنتمى إلى الطبقة الوسطى، كارهةً لكل الناس السود (هل تعرفون ، هذه هى الحقيقة) ، قالت لى : «كم كنتُ أتمنّى لو أنهم لم يتعاملوا معك هناك بوصفك مهاجراً» .

فقلتُ لها : «حسنًا ، أنا مهاجر فحسب» . فى هذه اللحظة العصيبة أدركتُ من أكون بالضبط . لقد تركتُ الوطن إلى الأبد . ولقد عدتُ إلى إنجلترا ، وغدوتُ اسماً على مسمّى ، وأصبحتُ مدعواً بوصفى مهاجراً . لقد اكتشفتُ من كنت ، وبدأت أخبر نفسى عن قصة هجرتى .

وعندما ثار السود، وقال الناس : «حسنًا ، أنت من الكاريبى ، منغمس وسط هذا، متماهياً مع هذا الذى يحدث لسكان إنجلترا من السود . أنت أسود» .

فى هذه اللحظة الحاسمة ، تعلّم ابنى الذى كان قد بلغ عامين ونصف العام الألوان ، فقلتُ له ، ناقلاً الرسالة أخيراً : «أنت أسود» . فقال : «لا ، أنا بُنّىّ اللون» .

فقلتُ : «مرجعية خاطئة . حالة انسجام خاطئ ، خطأ فلسفى . أنا لا أتحدث عن علبة ألوانك ، أنا أتحدث عن رأسك» . هناك شىء ما مختلف . مسألة التعلم ، أن تتعلم كيف تكون أسودَ ، تتعلم أن ترث مجدداً هويتك .

إن ما تتيحه اللحظة هو حدوث أشياء لم تكن موجودةً من قبل . إنها ليست ذاتى الحقيقية ، إنها ليست من تلك الأشياء التى يخفيها بعيداً فى أعماقه بوصفها ذاتى الحقيقية ؛ إذ لا توجد أية قطعة صغيرة من هذه الذات الحقيقية فى تلك المسألة قبل أن نتعلم هويتنا . هل يغدو المرء ، حينئذ ، كائنًا مستقراً ، هل ذاك مكاننا ؟ هل هذا هو المكان الذى يوجد فيه الناس ؟

وسأخبرك ، الآن ، بشىء ما عما حدث للهوية السوداء بوصفها مادة الصراعات السياسية الثقافية فى بريطانيا . لقد كانت الفكرة شديدة الأهمية فى النضالات ضد العنصرية فى السبعينيات ، فكرة أن البشر ذوى المجتمعات والثقافات المتنوعة الذين قدموا إلى بريطانيا فى الخمسينيات والستينيات بوصفهم جزءاً من موجة هائلة من المهاجرين القادمين من الكاريبى ، وشرق أفريقيا ، وشبه القارة الآسيوية ، وباكستان ، وبنجلاديش ، ومن أجزاء مختلفة من الهند قد وعوا هوياتهم الذاتية سياسيًا بوصفهم سوداً » .

ما كانوا يقولونه : «ربما نكون ذوى بشرات ملونة مختلفة فعليًا ، لكننا نقف إزاء النظام الاجتماعى وجهًا لوجه ، كما نواجه النظام السياسى العنصرى ، وهذا هو ما يوحّدنا أكثر مما يفرقنا ، فقد بدأ الناس يسألون: «هل أنت من جامايكا ، أو من ترينادا ، أو من بارابادوس ؟» . وتستطيع أن ترى تطور عملية «فَرِّقْ تَسُدْ» .

«لا ، فقط ادْعُنى كما أنا ، أنا أعرف أنك لا تستطيع أن تخبرنى بالاختلاف الذى يجعلك تدعونى بالأسود» . حاول استخدام ذلك . فكلنا نبدو بصورة واحدة . (فلنا جميعًا المظهر نفسه) . يقينًا ، إنك لا تستطيع أن تحكى عن الاختلاف . فقط ادْعُنى إن النزعة المضادة للعنصرية فى السبعينيات قد حُوربت ورُفضت فقط فى المجتمع، فى المحليات من خلال شعار السياسة السوداء والتجربة السوداء» .

فى تلك اللحظة ، كان العدو هو الإثنية ، وهو ما ينبغى أن نطلق عليه تعددية الثقافة ؛ لأن التعددية الثقافية هى بدقة ما أسميته من قبل غرائبية الاختلاف .

لا أحد سوف يتحدث عن العنصرية ، لكنهم كانوا مستعدين استعداداً تاماً لإقامة الأمسيات الدولية، فنجيء كلنا ، ونطهو أطباقنا المحلية، ونغنّى أغانينا الخاصة المحلية، ونتبدّى فى زيّنا المحلى الخاص . صحيح أن بعض الناس ، بعض الأقليات الإثنية فى بريطانيا ، يمتلكون أشكالاً أصيلة شديدة الجمال للأزياء القومية . أنا لم أكن أملك مثل هذا . وهكذا كان علىّ أن أفتش فى صندوق ملابسى لأجد نفسى قد انتُزِعتْ جذورى من أربعمائة عام . والشىء الأخير الذى يمكن أن أسعى إلى فعله هو ارتدائى لبعض الأزياء الچامايكية المحلية ، والظهور بها فى استعراض للتعددية الثقافية .

تُرى ، هل أصبحت لحظة النضال المنظم من أجل تشييد *الهوية السوداء* ماضياً سحيقاً . يقيناً لا . طالما أن ذلك المجتمع لا يزال محتفظاً فى علاقاته الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية بمنهج التمييز العنصرى ، ومستمراً فى فعل هذا ، فيما يتعلق بموقفه من مسألة تنوع السود ، وشعوب العالم الثالث المنغمسين فى عمق هذه *العلاقات* ، فإن *النضال* سيستمر .

لماذا ، إذن ، لا أتحدّثُ فقط عن الهوية السوداء الجماعية مستبدلاً إياها بالهويات الأخرى ؟ (والحقيقة) ، أننى لا أستطيع أن أفعل هذا أيضاً ، وسأخبرك ، *لماذا* ؟

الحقيقة أن قضية السود فى بريطانيا ، فى علاقتها بأشياء محدَدة ، تمتلك بدورها مناطق مسكوتاً عنها ، حيث كان لها وسيلة محددة فى إسكات صوت التجارب الخاصة بالشعوب الآسيوية . وذلك رغم أن الآسيويين استطاعوا أن يحدّدوا هويتهم سياسياً من خلال النضال ضد العنصرية ، عندما اتجهوا إلى استخدام ثقافتهم الخاصة من حيث هى مصادر للمقاومة ، وعندما أرادوا أن يكتبوا من خلال خبراتهم *الخاصة* ، وأن يعكسوا هذا فى موقفهم الخاص ، وعندما أرادوا أن يبدعوا ، وأبدعوا فعلياً داخل تواريخ *اللغات* ، والتقاليد الثقافية والنظريات الخاصة بالشعوب الآتية من خلفيات تاريخية متنوعة . وكما كانت الهوية السوداء فى صدارة سياسات مواجهة العدو وجهاً لوجه ، فإن هذه الهوية السوداء استطاعت كذلك ؛ إذ لم تُفهم جيداً من ممارسيها أن تقوم بعملية قمع للأقليات الأخرى فى علاقتهم بها .

وقد نجم عن تحويل الهوية السوداء إلى مفهوم جوهرى خسائر باهظة لكنها فى الوقت نفسه كانت مصدراً من مصادر قوتها .

وهناك ما هو أكثر ؛ إذ لم تعد هناك مشكلة الآسيويين الملونين فقط ، بل كذلك مشكلة السود الذين لم يدمجوا هويتهم في الهوية الجماعية . وهكذا ، فإن المرء كان مدركًا – بصفة دائمة – لهذا الواقع ، وكأنه مُقدِمٌ على مواجهة عدو ذي وجه جامد ، ومن خلفه تحتدم الاختلافات . فقط أغلِقْ الأبواب ، وليحتدم النقاش لجمع شمل قوّاتنا من أجل مواجهة الآخر .

أما السبيل الثالث الذي مارست به الهوية السوداء القمع ، هو طمسها لبعض الأبعاد الأخرى التي حددت مواقع الأفراد والجماعات مستخدمة الطرق نفسها بالضبط. ولقد ترتّب على العمل من خلال مفهوم للهوية السوداء لم يجرِ إعادة تشكيله أن تم تدعيم السلطة الذكورية السوداء على المرأة السوداء ، وهو موضوع – كما تعرفون جيداً – ظل مسكوتا عنه لفترة طويلة حتى على صعيد الرجال الأكثر ثورية . وحين نقوم بتقسيم أنفسنا عبر خطابات الهوية السوداء والذكورة ، وخطابات العرق والنوع ، وننسى أنه يتم في اللحظة نفسها تحديد مواقع السود المنتمين إلى الطبقات الدُنيا وفقًا لمعايير طبقية ، فيعانون في ظروف عمل متشابهة ، ويتعرضون لحرمانات الوظائف الفقيرة نفسها ، ونقص الترقيات التي يعاني منها أعضاء معينون من طبقة العمال البيض .

ماذا يفعل المرء ، عندئذ ، بالهوية والخبرة السوداء للمجتمع الأسود التي لها القدرة على تعبئة الآخرين وحشدهم ؟ إذ تتبدى الحالة السوداء بوصفها هوية سياسية ومن ثم فهي دومًا تركيب معقّد وبناء تاريخي مستمر . إنها ليست أبداً في المكان نفسه ، لكنها تتموضع دائمًا . وينبغي للمرء أن يفكّر في النتائج السلبية اللاحقة لمسألة التموضع تلك . ولا يمكنك إذا جاز التعبير ، أن تُنقض خطابات أية هوية ببساطة من خلال قلب هذه الخطابات رأسًا على عقب . كيف يكون العيش من خلال محاولة الاستبسال الشجاعة ، وهزيمة تهميش الذوات السوداء المتنوعة ، والتي تبدأ فعليًا باسترداد التواريخ المفقودة للخبرات السوداء المتنوعة ، بينما تعترف في الوقت نفسه ببطلان أي ذات سوداء جوهرية ؟

تلك هي سياسة حياة الهوية من خلال الاختلاف ، إنها سياسة الاعتراف بأن كلاً منا مركّب من هويّات اجتماعية متعددة ، لا من هوية واحدة فحسب . ذلك أننا تم بناؤنا بصورة معقدة من خلال التصنيفات الفئوية والتنافرات المختلفة . وهي ربما امتلكت التأثير في تموضعنا اجتماعياً في مواقع متنوعة للهامشية والتبعية ، لكنها لم تُحدث

أثرها الفعال فى كل منا بالطريقة نفسها بالضبط . كذلك ، فإننا ينبغى أن نعترف ، بأن أية سياسة مضادة للمحلي تحاول أن تنظّم الناس من خلال تنوع محدِّدات الهوية، ينبغى أن تناضل ضد ما هو مدار موقعياً . إنها بداية المعركة ضد العنصرية ، والنزعة الجنسية ، والطبقية بوصفها حرب المواقع ، الفكرة الجرامشية فى هذا الصدد .

إن مناقشة قضية الصراعات المحلية ، بوصفها حرب المواقع ، تغدو شكلاً شديد التعقيد للسياسات التى تدير رأس المرء ، ولا يعرف أىٌ منا كيف يمكن أن يديـرها ، ولا يعرف ما إذا كان يمكن قيادتها أو التحكم فيها . وبعض مــنا ينبغى أن يقول بأنه لا توجد لعبة سياسية أخرى ينبغى أن نجد طريقة للعبها مع تلك .

لماذا تعد اللعبة السياسة شديدة الصعوبة ؟ لأنه لا توجد ضمانات . لأن محددات الهويات تتغير ، وتتحول ، ومن ثم فإنه يمكن التأثير فيها من خلال قوى فعالة سياسية واقتصادية ، خارجة عن إرادتنا ، ويمكن أن يتم الإفصاح عنها بطرق مختلفة .

لا يوجد مطلقًا أى ضمان سياسى الآن للاندراج فى هوّية ما . ولا يوجد سبب على أرض الله يدعونا إلى القول بأن هذا الفيلم جيد ؛ لأن شخصاً أسود قام بعمله . ولا يوجد مطلقًا ضمان بأن كل تلك السياسات ستكون صحيحة لأن امرأة قامت برسمها وتحقيقها .

لا يوجد ضمانات سياسية من هذا النوع . ولن يكون هناك فضاء حر طليق مفتوح لأن التاريخ أقرّ داخله التنظيم الرائع ، والمنحاز إلى الماضى . إننا نحمل داخلنا آثار الماضى، وعلاقاته. ولن نستطيع أن ندير هذا النوع من السياسات الثقافية دون العودة إلى الماضى ، لكنها لن تكون أبدا عودة إلى المباشر والحرفى من التاريخ . فالتاريخ لا ينتظرنا هناك فى الخلف لنسترد هوياتنا فيه . فالماضى دائمًا ما يُعاد حكايته ، واكتشافه ، وخلقه ، إذ ينبغى أن يكون مسروداً . فنحن نتجه إلى ماضينا الخاص من خلال التاريخ ، والذاكرة ، والرغبة ، لا بوصفه واقعًا حرفياً .

ولدينا مثال شديد الأهمية ، ذلك أن بعضاً من العمل الذى تم إنجازه ، سواء فى التاريخ النسوى ، أو التاريخ الأسود أو فى تاريخ الطبقة العاملة ، أعاد أخيراً تغطية الشهادات الشفاهية للناس الذين ، ولفترة طويلة جداً ، ووفقًا للأدبيات الكلاسيكية ، والسلطة التاريخية ، لم يُوضعوا فى الاعتبار بوصفهم صُنّاعًا للتاريخ . وتلك لحظة

شديدة الأهمية . وعلى الرغم من ذلك ، فليس من الممكن استخدام الشهادات والتواريخ الشفاهية ، كما لو كانت تعنى الحقيقة بشكل حرفى . بل إنها تخضع بدورها كذلك للقراءة . لأنها هى أيضاً قصص ، وتموضعات ، ومرويّات .

إنك تستدعى رواةً جدداً داخل اللعبة ، لكنك لا تستطيع أن تخلط بينهم وبين ما هو حقيقى فى الماضى بوصفه مقياساً ؛ إذ لا يوجد ضمان للمصداقية على هذه الشاكلة فى التاريخ . فالمرء دائماً يكون فى المسرود الذاتى وتاريخه الشخصى . ففى محاولة إدارة السياسات الثقافية بوصفها حرب المواقع ، فإن الإنسان يكون دوماً داخل استراتيچية الهيمنة . والهيمنة لا تعنى دائماً المعنى نفسه حيث إدماج كل فرد داخلها ، وجعله نسخة مطابقة ، ورغم أن معظم الناس الذين يقرأون فكر جرامشى قراءة هامشية يرونه يعنى بالهيمنة (nine-tenths) هذا المعنى الشمولى . فجرامشى يستخدم فكرة الهيمنة بدقة ليضاد فكرة الاندماج .

فالهيمنة لا تعنى اختفاء أو تدمير الاختلاف . بل إنها بناء إرادة جمعية تتبلور من خلال الاختلاف . إنها إفصاح عن الاختلافات التى لا تختفى . إن الطبقة التابعة لا تضع نفسها أبدا فى محل الناس الذين وُلِدوا وفى فمهم معالق فِضّية . إنهم يدركون كونهم لا يزالون ثانويين فى السلّم الاجتماعى ، وبصورة ما بالقرب من القاع . إن البشر ليسوا مغفّلين ثقافياً . فهم لا ينتظرون اللحظة التى يسقط فيها قناع الوعى الزائف عن أعينهم عبر تحول سريع ليكتشفوا فجأة أن القشور سوف تسقط بعيداً ، يكتشفون فجأة «من هم ؟» .

إنهم يعون هويتهم بعض الشىء . وإذا هم انشغلوا بمشروع آخر ، فلأنه يكملهم يستوفيهم ، ويستدعيهم ويرحّب بهم ، ويرسّخ بعضاً من فاعلية تحديد الهوية داخلهم . إنه يضعهم فى قلب المشروع التاريخى . وتلك الفكرة حول السياسة – التى ، إذا جاز التعبير ، تغدو أكثر مقدرة على موضعة البشر خلال الهويات المتعددة التى يمتلكونها – تفهم أن تلك الهويات لا تبقى كما هى ، ذلك أنها دائما ما تكون متناقضة ، ويعارض بعضها البعض الآخر ، وهى تنزع إلى موضعتنا اختلافياً فى لحظات متباينة ، مديرةً السياسات فى ضوء الاحتمال ، ومواجهة الاحتمال ، إنها اللعبة السياسية الوحيدة ، من وجهة نظرى ، التى تعتبر ترتيباتها هى كل ما تبقّى لأهل البلد .

وإذا كان المحليون ينتظرون سياسة المناورة ، حيث يقف السكان المحلّيون فى كل جزء من العالم ، وفى اللحظة نفسها ، ويتجهون نحو الاتجاه نفسه ، لدحض المدّ العالمى فى حركة تاريخية عظمى ، فإن هذا لن يحدث . فلم أعد أصدّق مثل هذه المزاعم ، وأعتقد أنها حلم . ولكى ندير السياسة واقعياً فلابد أن نحيا خارج الحلم ، أن نستيقظ ، وننضج ، ونأتى إلى عالم التناقض . ينبغى أن ندخل إلى عالم السياسة . ليس هناك فضاء آخر نستطيع أن نقف فيه .

ومن هذا المنطلق ، ينجز الآن فى إنجلترا عمل ثقافى مثير ومهم . فالجيل الثالث من شباب وشابات النساء والرجال السود يعون أنهم قَدموا من الكاريبى، وأنهم سود ، وأنهم بريطانيون . إنهم يودّون أن يتحدثوا من خلال كل تلك الهويات الثلاثة . إنهم ليسوا مستعدين للتخلّى عن أىّ منها . إنهم سوف يناقشون ويفنّدون تلك الفكرة التاتشرية الراسخة الصوانية للهوية الإنجليزية ، لأنهم يزعمون أن هذه الهوية الإنجليزية سوداء ، ويناقشون القضية المتعلقة بحالة الأسود لأنهم يريدون أن يؤسّسوا المباينة بين الناس السود الذين أتوا من مجتمع معين ، والسود الآتين من مجتمع آخر . إنهم يحتاجون لمعرفة هذا الاختلاف ، لأن معرفته ستجعلهم يبرزونه فى كيفية كتابتهم لشعرهم ، وأفلامهم، وتصويرهم، ورسمهم . إن هذه المعرفة هى التى تصنع الاختلاف. وهو اختلاف منقوش فى أعمالهم الإبداعية . إنهم يحتاجونه بوصفه منبعاً ومصدراً يستلهمون من خلاله تجربتهم . إنهم مشكّلون من كل تلك الهويات مع بعضها البعض . ومن ثم ، فإنهم يصنعون عملاً ثقافياً مدهشاً ، العمل الأكثر أهمية فى الفنون المرئية . بل إن بعضاً من أكثر الأعمال أهمية فى السينما ، والتصوير الفوتوغرافى ، والموسيقى الشعبية يأتى من هذا التصور الجديد للهوية الذى أتحدث عنه .

قليل جداً من هذا العمل واضح فى أماكن أخرى ، لكن بعضاً منكم قد عاينه ، على الرغم من أنكم لم تتعرفوا إلا على إطاره الخارجى. بعض منكم، على سبيل المثال، ربما يكون قد شاهد فيلماً (لستيڤن فريزر) ، وحنيف قورشى ، والمسمى «مغسلتى الجميلة» . لقد أُنتج هذا الفيلم ، أصلاً ، بوصفه فيلماً تليفزيونياً للتوزيع المحلّى فقط ، وعُرِض للمرة الأولى فى مهرجان أدنبرة حيث استُقبل استقبالاً هائلاً . وإذا شاهدتَ فيلم «التماهى معه» ، فسوف تعى أنه من النصوص الأكثر انتهاكاً . فأىّ امرئٍ أسود ممن يحاولون أن يحدِّدوا هويتهم سوف يضطر لمواجهة حقيقة أن الشخصيات

المركزية فى هذه الرواية هما رجلان شاذّان جنسيًا . وعلاوة وعلى ذلك ، فإن أيًا من هؤلاء الذين يريدون فصل الهويات فى خاناتها المنفصلة فصلاً واضحاً سوف يكتشفون أن واحداً من هذين الرجلين الأسودين الشاذين أبيض ، والآخر بُنّى . وكلاهما يناضل فى (بريطانيا تاتشر) ، وواحد منهما لديه صاحب عقار باكستانى يلقى بالسود خارج النافذة .

إن هذا هو النص الذى لا يحبه أحد ، ويكرهه كل أحد . فأنت تذهب إليه باحثًا عما يمكن تسميته بـ «الصور الإيجابية» ولكنك لا تجد أيًا منها . لا يوجد فى مثل هذا النص أية صورة إيجابية يمكن للمرء أن يتماهى معها بطريقة بسيطة . لأنه ، بالإضافة إلى السياسة ، والسياسة توجد يقينا فى ذلك الفيلم ، وفى أفلام قورشي الأخرى ، لكنها ليست السياسة التى تشجّع على التماهى مع هوية ما . فالفيلم معنىً كذلك بتلك السياسة التى تعتمد على التعقيدات الناتجة عن عمليات التماهى الفعالة .

وسوف أقرأ لكم شيئًا مما قاله «حنيف قورشي» رداً على سؤال حول استجابته لنقّاده ، ومن يقول منهم : «لماذا لا تحكى لنا قصصاً جيدة عن أنفسنا بالإضافة إلى القصص الجيدة السيئة ؟ لماذا تريكنا قصصك عن أنفسنا ؟» ، حيث تكّلم متحدثًا عن الموقف الأخلاقى الصعب والمعقّد للكاتب الذى ينتمى إلى الجماعة المقموعة أو المضطهدة ، وعلاقة كتابته ببقية المجتمع . وقال إنه يوجد شيء جديد نسبياً فى إنجلترا ، سوف يبرز بوضوح أكثر مع الوقت من خلال كُتّاب بريطانيين نوى تراث وتاريخ كولونيالى أو هامشى ، يبدأون فى الإعلان عن أنفسهم وتوضيحها .

ويقول قورشى : (هناك أحيانا طلب مبالغ فى سذاجته يطلب صوراً إيجابية) ذلك أن تلك الصور الإيجابية تتطلب فى بعض الأحيان تخيّلات مبهجة ، وكاتب مدير علاقات عامة . وأنا سعيد بأن أقول : إننى كلما نظرتُ لعملى ، فإننى لا أستطيع أن أرى صوراً إيجابية ، وإذا كانت تلك محاولة جادة لفهم الحاضر البريطانى بما ينطوى عليه من مزيج من الأجناس والألوان ، باضطرابه ويأسه ، فإن الكتابة عن هذا لابد أن تكون معقدة . ولا يمكن أن تكون مثالية ، وتختلق الأعذار لتبرّر الواقع . فلا يمكنها أن تنظر إلى الواقع نظرة عاطفية ساذجة . ولا يمكن للكتابة أن تحاول تمثيل أية مجموعة واحدة بوصفها المحتكرة كلية ، وعلى وجه الحصر ، وجوهرياً للنبل والشرف .

إن الاحتجاج التافة أو الصبيانى ، أو الإنتاج الأدبى المحدود ضيق النظرة فيما يتعلق بالسود والشواذ وأصحاب النزعة النسوية ، لن يؤثر سياسيًا أكثر من الأعمال

التى ليست سوى علاقات عامة . إن ما نحتاجه الآن – فى هذا الوضع ، وفى ذلك الوقت – هو الكتابة واسعة الخيال التى تمنحنا معنى التحولات والتعقيدات الكامنة فى مجتمعنا ككل .

وإذا كانت الكتابة المعاصرة التى تتولد من الجماعات المقموعة تجهل الاهتمامات المركزية والصراعات الرئيسية للمجتمع الأكثر اتساعًا ، وإذا وجد لديها الاستعداد لقبول نواتها ببساطة بوصفها أدبيات هامشية أو محاصَرة ، فإنهم سوف يميّزون أنفسهم أتوماتيكيًا بوصفهم نوعًا فرعيًا من الكتابة الأدبية ، ثانوى الحضور ، إنهم لا ينبغى أن يسمحوا لأنفسهم الآن أن يكونوا ذائبين غير مرئيين ومهمّشين دومًا بهذه الطريقة من خلال خروجهم خارج دائرة الاضطراب العظيم للتاريخ المعاصر .

أسئلة طُرحَت من قبل الجمهور

سُئلتُ أن أتحدث أكثر عن سبب كلامى حول السياسات على المستوى المحلى . إننى لم أَتحدث مبدئيًا حول المحاولات الأخرى لبناء سياسات بديلة للعالمية ؛ لأننى أحاول أن أكتشف من خلال قضية الإثنية والموقع ما إذا كان مصطلح الإثنية يفيدنى ضمنيا فى صياغة العلاقة بقضايا المحلية والعالمية .

وكذلك – ووفقًا لعدة اعتبارات – فأنا لا أعتقد أن تلك المحاولات لوضع السياسات البديلة للعالمية مع بعضها البعض تكون محاولات ناجحة بصورة ملحوظة فى تلك اللحظة التاريخية .

لكنّ الجزء الثانى من السؤال ، وهو الجزء الأهم ، هو لماذا تناولت فى حديثى المستوى المحلى فحسب ، رغم أن القضايا المثارة هنا تتبدى بالطبع ذات طابع عالمى وشديد الكونية .

إننى لا أقوم بإحداث هذا الفصل بين المحلى والعالمى . وأعتقد أنه يوجد دومًا تفسير ما لكليهما . والسؤال إنما يتعلق بالمواقع التى يمكن تطوير النضال من خلالها ؟

ويتبدّى لى أن السياسة المضادة التى تكون عنيفة ومترزمتة ، ومهيمنة على مستوى مواجهة القوى العالمية التى تحاول إعادة تشكيل العالم والاستيلاء عليه (غزوه) فى الوقت الحالى ، والتى تُدار ببساطة على ذلك المستوى المحلى ، لا تستطيع تحقيق تقدم كبير فى هذا المجال .

وحيثما لم تزل تتبدى القدرة على تنمية وتطوير الحركات المضادة والسياسات الرافضة والمعارضة ، توجد المواضع والمراكز التى تتموضع فيها المحليات . وأنا لا أعنى بذلك أنها محلية ، فيما يخص اهتماماتها أو تطلعاتها ، وإنما أعنى المواقع حيثما تنبثق تلك الحركات والسياسات بوصفها سيناريو سياسياً منحصراً محليًا ، لأنها منفصلون عن بعضهم البعض ، وليس من السهل أن يتصلوا ويترابطوا داخل إطار نضال واسع .

وهكذا ، فأنا أستخدم المحلى والعالمى بوصفهما زاويتين للرؤية للبحث فى الشيء نفسه ، لكنهما يمتلكان مظاهر وثيقة الصلة بالموضوع ونقاطًا وسيناريوهات تنبثق من مواقع مختلفة .

وعلى سبيل المثال ، يوجد - بيئيًا - محاولة لتأسيس سياسة مضادة على المستوى الكوكبى بوصفه مكانًا واحداً ، وذلك بالطبع مهم جداً .

ولو أننى حاولتُ طرح أفكارى ومناقشتها من خلال قضية البيئة بوصفها منظوراً أفضل من الإثنية (المنظور الإثنى) لاختلفت القصة تماماً .

وقد ركّزتُ على هذا فى حديثى الأول عندما قلت إن الوعى البيئى أسَّس معنى العالمية ، ولا يُعتبر عنصراً ضرورياً فى الحفاظ على الغرب المتقدم .

وهكذا ، يوجد أكثر من لعبة سياسية واحدة يمكن أن تُلعب ، فهذه ليست اللعبة الوحيدة . لكن إذا تناولتها من خلال السؤال عن أولئك الذين دخلوا مجال التصورات التمثيلية أو دخلوا المجال السياسي ، إذا جاز التعبير ، من خلال الحركات السياسية التى امتلكت حضوراً رائعًا ومهماً (فى عالم ما بعد الحرب) ، وخاصة فى العشرين سنة الأخيرة ، ويبدو بدقة أن عجز الحركات السياسية عن الاتصال ببعضها البعض داخل السياسة العالمية هو بالتحديد ما يمثل الصعوبة التى تواجهها .

لكن عندما تحاول أن تكتشف ما إذا كانت هذه الحركات المحلية لم تزل قادرة على المقاومة والتنظيم والتعبئة من أجل أن يقولوا شيئاً مختلفًا للعالمية على مستوى أبعد من الحدود المحلية فسوف يبدو وكأنهم أكثر مقدرة على مستوى الحاضر التاريخى .

إن هذا هو سبب تركيز اهتمامى على صياغة القصة من وجهة النظر هذه ، لكنه سيكون من الخطأ أن تقوم بالفصل بين الأمرين ، أو بالعمل فى أحدهما دون الآخر ، لأن كلاً منهما لا يتداخل مع الآخر باستمرار .

ما حاولتُ أن أقوله فى حديثى السابق هو أن ما ندعوه عادة بالعالمى بعيد جداً عن أن يوجد كشىء ما فى صياغة نظامية ميكانيكية ، تحكم كل شىء ، تنتشر عبر كل شىء، فهو فى الواقع يبدع التشابه من خلال الخصوصية، وفضاءات تفاوضية خاصة ، وإثنيّات خاصة ، وتعمل من خلال تعبئة هويات خاصة منظمة ،.. إلخ .

وهكذا ، يوجد دوماً جدل مستمر بين المحلى والعالمى .

وقد حاولتُ أن أحدّد هوية تلك الهويات الاجتماعية الجماعية فى علاقتها بعمليات تاريخية محددة . أما العمليات الأخرى التى تم الحديث عنها فهى بنيات شديدة الأهمية، مثل الداخل / الخارج ، الطبيعى / الباثولوجى ،.. إلخ ، وهى عمليات يعاد تكرارها لأنها تشكل الوسيلة التى تتأسس عليها حياة الهويات الأخرى .

ومن ثم ، فأنت تدرك أنك لو كنتَ داخل الطبقة حينئذ ، فأنت منْتمٍ . أما إذا كنتَ خارجها، فإن هناك شيئًا ما باثالوجيًا، لاطبيعيًا، أو غير طبيعى ، أو منحرفًا متعلّقاً بك .

وهكذا ، فأنا أفكّر فى تلك الهويات من زاوية ما مختلفة بعض الشىء ، حيث أفكّر فيها بوصفها وسائل لفرز من يكون فى الداخل ، ومن يكون فى الخارج بالنسبة إلى أى من الهويات الاجتماعية الأخرى .

ولقد حاولتُ تحديد الهوية تاريخيًا ، بعرض الهويات الرئيسية التى أعتقد أنها موجودة .

إذا قلتَ من تكون ، تستطيع أن تقول من أين أتيت ، ولأى عنصر تنتمى ، وفى أية دولة قومية تكون مواطنًا أو محكومًا ، وهل تنتمى إلى موقع طبقى ، هل لك موقع مستقر نسبيًا جنسويًا . ومن ثم ، تعرف أين تضع قدمك فى العالم .

ذلك هو ما أعنيه ، حيث إن الكثيرين منا يعيشون الآن داخل معنى الجماعية الأكثر تعاظمًا ، معنى الشخصية اللانهائية لكل من تلك الهويات الجماعية . لم تختفِ الهويات ، ولكنها لم تعد تحصرنا فى مكان أو موقع ، كما كان يحدث فى الماضى .

وفيما يتعلق بالسؤال الثانى ، ويتصل بما وقع علينا من تغيّر : إنها السياسة ، إن ما تغير هو محاولتنا فهم سبب عدم ظهور سيناريو الطبقة الثورى ؟ ماذا حدث له ؟

وجدتُ لحظات قليلةً لظهور ذلك السيناريو ، فماذا حدث لتلك اللحظات ؟ عندما تعود إلى الوراء تاريخيًا ، وتتأمل تلك اللحظات ، فإنها لم تكن ظاهرة على المسرح كما كان يجب لها أن تكون كذلك . إن سنة ١٩١٧ ليست موضوعًا للطبقة العاملة الروسية المتوحدة ، ومحددة الهوية فعليًا ، وصانعة المستقبل . ولم تكن الثورة الصينية قد فعلت ذلك هى الأخرى ، ولا فى القرن السابع عشر ، حيث قد تشكل فعليًا تاريخ البرجوازية آخذًا مكانه على مسرح الأحداث . فى الواقع ، إن البرجوازية لن تتولى دورها السياسى لمائة عام أخرى .

وهكذا ، فإن كان ما حدث هو ثورة برجوازية بمعناها الواسع ، فلا يمكن تعيينها بمقتضى نوات تاريخية فاعلة موجودة (بالفعل) . ومن ثم ، فقد تعايشنا طويلاً مع فكرة أنها قادمة ، لا محالة . وبالطبع ، فإن الأمر أكثر تعقيدًا من ذلك ، لكن الأساس الصلب لم يزل متفقًا عليه . وعندها ، فإن المرء يسأل نفسه ، ما السياسات التى تتدفّق من خلال عملية التفكير فى هذا الذى لم يحدث أبدًا فعليًا ، لكنه سيحدث يومًا ما ؟ بعد فترة ، وإذا كنتَ تحاول فعليًا أن تصبح نشطًا سياسيًا ، فى هذا الموقع ، يجب أن تقول لنفسك : ربما يكون هذا سؤالاً خاطئًا . وربما يكون عدم قيامى فعليًا بعمل شىء الآن بسبب أننى أعتقد أن شيئًا ما يحدث ، وأن إلهًا ما فى الماكينة ، وقانونًا ما للتاريخ لا أفهمه سوف يحقق كل شىء كما ينبغى .

من الصعب وصف هذه اللحظة . إنها لحظة تشبه لحظة الاستيقاظ . إنك فجأة تدرك كونك تعتمد على التاريخ لفعل ما تستطيع أن تفعله لذاتك . إنك تقوم بعمل سياسى غير متقن ، لكن التاريخ بحرف (H) الكابيتال (Histoty) يتفجرُ منفعلاً خارجاً من فم شخص ما خلال خمس دقائق قبل منتصف الليل ، ويجعل كل شىء جيدًا . أو أن «الاقتصاد» سوف يتقدم سائرًا على المسرح ، ويقول : «إنك أخطأت، وعليك أن تكون هناك». إنك يجب أن تكون هناك، تكون فى البروليتاريا . وعليك أن تفكر هكذا ، «صنِّفْنَا جميعًا» Sort us all out (ونحن ننتظر تلك اللحظة)، ننتظر، وننتظر مائتى عام لأجل هذا .

وربما تكون منتظرًا الشىء الخاطىء . لا أعنى أن تلك التبصرات الناقدة لتلك القصة ، أو تلك النظرية ، أو تلك الرواية كانت خاطئة : أنا لا أحاول أن أقفز عبر كل ذلك . لكننى أحاول أن أقفز عبر لحظة الضمان السياسى التى أقرّت فى ذلك ؛ لأنك فى تلك اللحظة لا تمارس السياسة الممكنة ، ولا تمارس السياسة من منطلق موقع محدد ، إذ تعتقد أن هناك شخصًا ما قد حدّد لك المواقع التى تتخذها .

إن هذه قضية عملية جداً ، حيث ندخل إلى قلب إضراب عمّال المناجم الذى دخله البريطانيون فى أوائل الثمانينيات ؛ إذ كشف العامل الصناعى الرئيسى وحده داخل حكومة تاتشر عن الادّعاء بأن الطبقة العاملة الصناعية كانت متوحدة وراءكم . ذلك أنه لم تتم صياغة سياسة لإدارة الأمور بصورة تسعى نحو خلق فرصة للتحكم فى عملية توحيد تلك الطبقة العاملة الصناعية ، لأنه كان هناك تسليم بأنها موحدة فعلاً . إذا قلتم هذا سبع مرات ، فإنها سوف تغدو موحّدة . وهكذا ، قال قادة الانفجار ذلك سبع مرات : «إن قوة الطبقة العاملة الصناعية الموحدة أصبحت الآن فى مواجهة حكومة تاتشرية» ، وهى لم تكن كذلك . لقد كانت السياسات الخاطئة . لم يكن الصراع الخاطئ بل السياسات الخاطئة ، والتى تُدار فى الاتجاه الخاطئ ، ومن منطلق شىء من الأمل فى أن التاريخ سوف يتولى إنقاذ هذه القصة شديدة البساطة والوضوح من قبضة قصة أخرى أكثر تعقيداً .

وإذا كنتم قد خسرتم ما يكفى من المعارك فى هذا السبيل ، فلا ينبغى أن تلعبوا هذه اللعبة ثانية . وإنما ينبغى أن تلعبوها بطريقة مختلفة ، ومن ثم فيجب أن تفسحوا المجال للمختلفين ممن يُصرّون على الاحتفاظ باختلافهم لكى يصنعوا بعضاً من هذه السياسات . إنكم تنتظرون منهم أن يصبحوا جميعاً متشابهين . لكنكم ستظلون منتظرين إلى يوم القيامة قبل أن تكسبوهم داخل الحركة السياسية نفسها .

ينبغى عليكم قبول وجود هؤلاء المختلفين داخل هذه الغرفة ، وليس من دعوناه بالاشتراكية أو كيفما يكون . لقد صنعنا تاريخاً مُلَفّقًا . وفجأة ، ندرك أننا قد قمنا بعمل ذلك بطريقة خرقاء ، وفقدناه . وأنتم تعرفون الكيفية التى تجلّى بها اليسار دوماً عن كل هزائمه وكأنها انتصارات . أو كما يقولون : لقد كسبتُ ذلك فقط بالرغم من خسارتى له ، لكنى خسرته بصورة بطولية .

ودعونا نكسب شيئاً واحداً فقط ، ولندع البطولة الآن ونكتفى بكسب قليل . وسوف أكون قاطعًا فى المرة القادمة ، بالتقدم قليلاً إلى الأمام ، وليس بالتراجع خطوتين إلى الوراء ، لكن بالشعور بذاتى شعوراً جيداً . فتلك هى اللحظة التى أحاول عبرها وصف ذاتى وجودياً . وهى لحظة لم تحدث بمثل هذه الصورة البسيطة ، بل لقد تحققت عبر مجموعة معقّدة من الوسائل والسبل . وعلى الرغم من أنك تعيها فى لحظة معينة ، فإنك تمر خلال نوع من العوائق الشفافة التى تبقيك على مسافة ، دون التفكير بصورة جادة ، لتسأل نفسك عما ينبغى أن تفكر فيه وتتأمله. وهكذا تكون تلك اللحظة .

السؤال : هل تستطيع أن تقول شيئًا ما حول إمكانية كسب إحدى تلك المعارك ؟ وهل يمكنك أن تقول شيئًا فيما يتعلق بالإمكانية التى تراها لإعادة بناء سياسات أخرى؟ إمكانية أخرى غير تلك التى وضعها أرثر سكارلينج على قائمة نضال عمال المناجم ؟ وما الإمكانية التى تحتويها تلك الرؤية لتدمير ذلك الوعى الحصرى المتجمد للذات متعيّنة الهوية ؟

الإجابة : إن الإمكانيات المطروحة فى ذلك المجال لن تكون صالحةً تمامًا لأن اليسار لم يزل متخمًا بالفكرة القديمة للهوية ، والتى دفعتنى إلى أن أفكر فيها . فهم لايزالون ينتظرون عودة الهويات القديمة إلى المسرح . إنه اليسار الذى لايعترف بأنه يندرج الآن فى لعبة سياسية مختلفة تتطلب الإفصاح بصورة أدق عن اختلافات لايمكن احتواؤها فى كبسولات وتمثيلها فى جسد واحد .

وهكذا ، فنحن لا نعرف ما إذا كنا قد تحولنا بصورة كافية عن ذلك التفكير القديم لنبدأ فى طرح السؤال ، وكيف تكون مثل هذه السياسات المختلفة ؟

إننا نعرف القليل عن تلك السياسات . وأعتقد أنه – دون أية مبالغة رومانتيكية حولها – فإن الفترة المنقضية لمجلس لندن الأعلى السابق كانت معبِّرة بصورة شديدة عن تلك السياسات ، لكن ذلك لم يعد ممكنا إعادته ثانية فى أى مكان آخر . فقد كانت تعنى إحضار الجماعات والحركات وجمعها مع بعضها البعض ، وهو ما أعتقد أنه يبقيهم أو يحتفظ بهم فى السياق نفسه ، ومع ذلك فقط احتفظ كل منهم باختلافه . ولم يأتِ أحد إلى مجلس مدينة لندن الكبرى قائلاً : «سوف أنسى أننى عضو فعّال ونشط فى جماعة السود لأننى الآن فى الغرفة نفسها مع من ينتمى لجماعة الحركة النسوية». إن ما تسمعه هناك كان شديد المعارضة لما نعتقد عادة أنه حوار للذات السياسية الجماعية الناشئة فى الوجود .

فنحن نفكر فى مناقشة لطيفة مهذبة تبادلية ، يتفق فيها كل واحد مع الآخر . بينما كان ما سمعته هناك هو ما تمثله الديمقراطية فعليًا : شجار دموى لا نهائى . إن الناس يدقّون المائدة ، ويتحدون بعناد : «لا تطلب منى أن أقف ظهيراً لك (وراء رايتك) ، لأن هذا يعنى أن أنسى من أنا» . ذلك الشجار هو صوت نوّاب الشعب وهم يتفاوضون حول اختلافاتهم على الملأ بصورة صريحة مفتوحة . وفيما وراء البرنامج الجامعى ، فإن هذا هو الصوت الذى أنتظره .

وأنا أعتقد أنه فعل شيئًا ما وفتح بعض الإمكانيات وأظهرها بوصفها ممكنة . إنه يمتلك ، بالضبط ما تمتلكه السياسة دائمًا ، وهو المعيار ، إن تلك الاختلافات لا تبقى على ما هى عليه وذلك بسبب الإفصاح عنها .

إن الجماعة الواحدة ينبغى أن تتبنى أجندة الجماعة الأخرى . إنها ينبغى أن تغيّر ذاتها خلال حضورها داخل هذه المصاهرة ، أو تحقق نوعًا ما من التشكل داخل صيغة الآخر . إنها (الجماعة الواحدة) ينبغى أن تتعلم شيئًا ما من الحالة الأخرى التى خلقت دائرة انتخابية أخرى ، إنها لا تخطئ فى تصور أنها أصبحت مثل الآخر ، لكنها تضع الآخر وأولوياته فى الحسبان . إنها ينبغى أن تتصارع مع الآخر لتؤسس مجموعة ما من الأولويات .

إن ذلك هو الصوت الذى ينتظره المرء ، لكن عمومًا فإن ذلك الصوت ليس مسموعًا فى السياسة المعارضة للتاتشرية . فإن المرء يسمع ، «دعنا نعود للدوائر الانتخابية القديمة . لتقف ظهيراً لنا . إن الأحزاب القديمة سوف تعود ثانية» ، «أنا لا أصدق هذا» ، حيث أعتقد أن التاتشرية مستقرة بصورة أكثر عمقًا من ذلك ، إنها فعليًا سحبت البساط من تحت احتمال العودة لتلك الصيغة القديمة للسياسة . وهكذا ، فإذا سألتنى : ما الاحتمالات ؟ حينئذ تكون المرحلة الأولى بين صفوفنا الخاصة ، حيث تغدو عراكًا فيما بيننا وبين أنفسنا حول الاتجاه الذى نسير فيه قبل أن نبدأ فى الانفتاح على الخارج .

لكننى أعتقد بوجود احتمالات ممكنة لذلك . وعلى الرغم من أن الواقع يبين مجلس مدينة لندن الكبرى لم تنخفض درجة شعبيته أبداً إلى أقل من ٦٠-٦٥٪ وأن التاتشرية برغم ذلك دمرته ، فإن السبب كان راجعًا لفهم المجلس لدوره التمثيلى السابق . لقد أدرك أنه إذا أصرّ ، وسعى لعمل بعض التغييرات فى حياة الدوائر الانتخابية المتنوعة فى تلك المدينة ، فإن أناسًا آخرين سوف يبدأون فى القول «بأنه يوجد هنا نموذج مختلف ، وتوجد هنا طريقة مختلفة للسير» . ماذا سوف يعنى هذا على النطاق القومى ، وماذا سوف يعنى هذا فى مكان آخر من البلاد حيث تكون الدوائر الانتخابية مختلفة .

أعتقد أن التاتشرية أدركت هذا ، وساقت المجلس خارج المياه . فقد دمّرته من خلال شرعية الأمر الواقع. ولعل هذا يخبرك بمدى وعى التاتشرية بأهمية المجلس فعليًا .

إن شعبية التاتشرية وتأثيرها المسيطر بصورة تامة ، انبثق بالضبط من الواقع الذى يفصح عن الاختلافات .

إن عدد الناس الذين تعاطفوا بنسبة مائة فى المائة مع المشروع على كل الجبهات يُعد فى الواقع قليلاً جداً . يالها من قدرة تاتشرية رائعة تلك التى تتبدى فى مهارتها فى حشد وتعبئة الأقليات المختلفة ، واللعب بأحدها ضد الآخر . إنها لعبة الإفصاح عن الاختلافات . إن اللعبة التاتشرية تحاول دوماً أن تكثّف الاختلافات فى داخل شيء ما يمكن أن نسميه (الموضوع التاتشرى) ، على الرغم من عدم وجود شيء قبل هذا . إنه مجرد تمثيل سياسى . إنه تكثيف لتنوع الهويات المختلفة . إن التاتشرية تلعب على الاختلاف ، ومن خلال الاختلاف طيلة الوقت . إنها تحاول أن تجسّد الاختلاف باعتباره تماثلاً لكن لا تكن مخطئاً فيما يتعلق بهذه اللعبة . فأنا لا أعتقد أنها كذلك .

إن إدارة السياسات المضادة للسيطرة التى أحاول أن أصوّرها لا تحمل أية ضمانات بأنها سوف تنجح . إن كل ما أحاول قوله هنا أنه يوجد اختلاف بين السياسات (الموقعية) التى رسمت صورة موجزة لها وبعض السياسات التكاملية التى تكون ناجحة وتاتشرية . إن هذا ليس هو الاختلاف . إن الاختلاف هو بين سياستين موقعيتين ؛ واحدة تدار جيدا ، والأخرى تدار بصورة شديدة الفتور ، وهى فى الواقع ، لا تُدار على الإطلاق .

وقد سيطرت التاتشرية لأنها كانت قادرة على أن توجِّه الهويات المتنوعة للجماهير والتى لم تتواجد أبداً فى المعسكر السياسى نفسه من قبل ، وهى تفعل ذلك بطريقة شديدة التعقيد ، عبر العناية الدائمة من خلال برنامجها السياسى والاجتماعى والأخلاقى والاقتصادى بالمسائل الإيديولوجية والثقافية . إنها تقوم بتعبئة دائمة لما تمثله، وكأن ما تمثله موجود فعلاً . إنها تقول : «أغلبية الشعب الإنجليزى» ، «أغلبية الشعب البريطانى» .

إن التاتشرية لم تعد تمتلك هذه الأغلبية . إنها تدعو الأغلبية للاجتماع وتخبرك أن هذه هى الأغلبية فعلاً . وفى داخل هذه الأغلبية يوجد التنوع الشعبى ، ناس من طبقات مختلفة ومن أنواع مختلفة ومن مراكز وحرف مختلفة ومن مناطق مختلفة متنوعة للبلاد . هذا هو ما تعنيه التاتشرية بالأغلبية .

فى المرة القادمة فإن الجولة لن تكون هى نفسها بالضبط ، إذ لا يمكن أن تعيد إنتاج ذاتها . ولن تكون الذات الطبقية الجوهرية (هى موضع الاهتمام) . وتلك ليست هى السياسة التاتشرية ، وإنما هى فعلياً بعيدة عنها تماماً . ومن وجهة نظرى الخاصة فإن أحداً لم يفهم خطاب جرامشى كما فهمته مسز تاتشر . إن مسز تاتشر لم تقرأ جرامشى قط ، لكنها تعرف كيف تُدار تلك السياسات فى الوقت الحاضر من خلال تنسيق المطالب المختلفة . إنها تعرف كيف تدار هذه السياسة على جبهات مختلفة .

إنه ينبغى أن يكون لديكم برامج متنوعة ، وهى تلك البرامج التى تحاول دوماً أن تبنى الجماعة التى لن يكون لديها موقع اجتماعى اقتصادى تمنحه لك ببساطة .

تلك الأشياء عرفتها مسز تاتشر جيداً . إننا نقرأ جرامشى حتى نتشبّع به إلى درجة الإفاضة (حتى يخرَّ من ودانه دمادما) ، لكننا لا نعرف كيف فعلتْ ذلك . أما مسز تاتشر فإنها لا تستطيع أن تنال قطعة صغيرة من ذلك بعيداً عن معرفة الأساس. وهو ما يُسمى بالجرامشية الفطرية . إن هذه الجرامشية الغريزية هى ما يهمّنا ، وليس الذات الطبقية الجماعية .

السؤال : إن هذه الفكرة المتعلقة بالهويات المتعددة ، والتى جسّدتها فى نوع ما من الرسم الإيضاحى ، وأعطيتنا مثالاً للقادمين من الكاريبى ، والبريطانيين والسود ، فهل توجد نسبة خمسة أو عشرة فى المائة أو شىء ما يمكن أن نسمّيه النزعة الإنسانية ؟

الإجابة : لا أعتقد بوجود مثل هذه النزعة . أعتقد أن ما نطلق عليه «العالمية» مؤلَّف دوما من خصوصيات متنوعة مركَّبة ، وأعتقد أن العالمية هى التمثيل الذاتى للخصوصية المهيمنة . وهى السبيل للخصوصية المهيمنة التى تتمركز حول ذاتها ، وتتواءم ذاتياً وترتبط من خلال تلك العالمية بالأقليات الأخرى المتنوعة .

وفيما أظن ، فإن الخطورة تكمن فى تحديد هوية العالمية داخل ذلك القاسم المشترك الأدنى ، والذى يكون لدينا جميعاً من حيث كينونتنا الإنسانية . بذلك المعنى ، أنا لستُ من أصحاب النزعة الإنسانية ، حيث لا أعتقد أننا نستطيع أن نجمع الناس ببساطة من خلال إنسانيتهم المشتركة . ربما سوف يأتى هذا اليوم ، لكننى أعتقد أننا لم نصل إليه بعد ، فكل من مصادر القوة والضعف تنبع دوماً من تلك اللحظات العالمية

خلال تموضع ذواتنا عبر شيء من الخصوصية . وهكذا ، أفكّر في العالمية بوصفها مرتبطة بالاكتساح المسيطر لما نسمّيه صورة معينة للخصوصيات المحلية التي تحاول أن تهيمن على المشهد الكلي ، وتحشد التكنولوجيا وتدمج – في مواقع ثانوية – تنوع الهويات الأكثر مركزية لتبني المشروع التاريخي القادم .

وأنا أستخدم مصطلحات جرامشي متعمّداً بناء مشروع الهيمنة ، المشروع التاريخي ، حيث أُقر تنوع الاختلافات رغم كونها متورّطة كلية إما في الهيمنة أو الموقع الثانوي ، لتحديد المشروع التاريخي ، الذي هو مشرع للعولمة ، في الشكل الذي أعتقد أنك تتكلم عنه .

ذلك هو ما يقصد به (الكوني) . وأعتقد أن الكوني يجب أن يوضع دومًا ما بين علامات الاقتباس . إنه الاعتبار الكوني ، المشروع الكوني ، الأمل الكوني لنصبح كونيّين . إنه يشبه ما تعنيه مسز تاتشر «كل الشعب البريطاني» .

إنه طريقة للقول بأن كل امرئ يقبع الآن داخل صيغة خاصة للعولمة . وفي تلك اللحظة الخاصة جداً ، هذا هو أنا أحتفظ بالنزعة الماركسية ، في تلك اللحظة الخاصة جداً ، ومتى يعلن الخطاب ذاته ليكون منغلقاً على ذاته ، هي لحظة تعرف فيها الطبيعة المتناقضة لهذا الخطاب . فعندما يقول الخطاب : «كل شيء داخل حقيبتي . فلقد حصلتُ عليكم جميعًا . أمتلك قطعة من كل منكم الآن . فأنتم داخل الحقيبة ، هل أستطيع أن أغلقها ؟ » ، نقول : لا .

وفي هذه اللحظة ، شيء ما سوف يكون على وشك فتح هذه الحقيبة وطرح مشكلة. إن السيطرة – بذلك المعنى – لن تكون مكتملةً أبداً ، إنها ستحاول دومًا احتواء اختلافات أكثر داخلها . ليس داخلها ، إنها لا تريد أن تشبهها الاختلافات تمامًا . لكنها تريد أن تغدو مشاريعها الخاصة بالأفراد وهوياتها الأصغر محتملة الحضور فقط إذا كانت المشاريع والهويات الأكثر اتساعًا حاضرة وموجودة وممكنة . تلك هي الكيفية التي وضعت من خلالها التاتشرية الهويات الأصغر داخل ذاتها . تُرى هل تريدون أن يكون لديكم عائلة تقليدية ؟ إنكم لا تستطيعون تحقيق هذا بمفردكم لأنها تعتمد على أشياء سياسية واقتصادية أكثر شمولية . وإذا أردتم أن تفعلوا ذلك ، فيجب أن تندرجوا داخل مشروعي الأكثر اتساعاً . إنكم لابد أن تحددوا هويتكم من خلال صفات أكثر اتساعاً داخل مشروعي . تلك هي الكيفية التي يمكن أن تصبحوا من خلالها جزءاً من التاريخ ؛ أي تصبحوا جزءاً ثانوياً صغيراً في الدور الأوسع للتاريخ .

والآن ، فتلك لعبة مختلفة عن قولك : «أودّ لو أن كل امرئ يكون بالضبط نسخةً منى» . إنها لعبة أكثر تعقيداً .

وعلى الرغم من أنه توجد لحظة عندها تعلن اللعبة نفسها دومًا لتكون كونية ، ومنغلقة على ذاتها ، وتلك هى لحظة المواءمة . إنها اللحظة التى عندها تريد اللعبة لحدودها أن تكون ذات حدود مشتركة مع الحقيقة والواقع التاريخي ، وتلك هى دومًا اللحظة التى تظل مفقودة على ما أعتقد . ذلك هو أملى ، أملى فى أنَّ شيئًا ما لا يزال مفقوداً .

(٣) النظرية الاجتماعية ،

والنسبية الثقافية ، ومشكلة العالمية

رولاند روبرتسون

« ليست قوميات العالم الحديث هى حضارات الماضى المنتصرة ، إنها التعبير الغامض عن الحاجة إلى ... الاستيعاب فيما هو عالمى ... وفى الوقت نفسه ... مشايعة الخاص ، وإعادة ابتكار الاختلافات . إنها ، فى الواقع ، العالمية من خلال الخصوصية ، والخصوصية من خلال العالمية ».

إيمانويل والرشتين [١].

« إن ما تتسم به المجتمعات الحديثة من جوانب مشتركة بينها أو بأبنيتها وهياكلها المتعلقة بالمقتضيات العالمية جيدة التحديد يقل عن واقع انخراطها فى قضية العالمية .. فلم نشعر من قبل بالحاجة ، بل حتى بالضرورة الملحّة ، إلى « مرجعية عالمية » كما نشعر بشدة الآن ... إن عملية التحديث هى ... التحدى المندفع بقوة نحو مجموعات مغلقة عبر ظروفها الطارئة وخصوصيتها لتشكيل نفسها داخل جوقة مفتوحة تضم المحاورين والشركاء .....» .

فرانسوا بوريكو[٢].

« إن التنوع ، مثله مثل الحنين إلى الماضى ، ليس كما كان دائما ، وإغلاق الحياة داخل عربات قطار منفصلة لإنتاج التجديد الثقافى ، أو المباعدة بينهم نتيجة لتأثيرات متباينة لتحرير الطاقات المعنوية ، إنما يُعد حلماً رومانتيكياً . ليس غير خطير .... والقضايا المعنوية النابعة من التنوع الثقافى ... والتى اعتادت أن تنشأ ... بين المجتمعات أساساً ...

تنشأ الآن ، ويتزايد ، داخل تلك المجتمعات ... لقد ولّى ذلك اليوم الذى كانت فيه المدينة الأمريكية بمثابة النموذج الأساسى للتفتيت الثقافى والتقلّب الإثنى » .

كليفورد جيرتز [٣].

المشكلات الأساسية

كان عنوان المؤتمر الذى قدمت فيه هذه الورقة البحثية يشتمل على ثلاثة مصطلحات أساسية : الثقافة ، والعولمة ، والنظام العالمى . ويُعد كل مصطلح من تلك المصطلحات ، بشكل أو آخر ، إشكالياً ومثيراً للخلاف . وأعتقد أننا لا نرغب فى تحديد المشكلات الأساسية الخاصة بالاستخدامات الفردية لهذه المصطلحات فحسب ، وإنما أيضاً فى مواجهة تشكيلهم لحزمة تحليلية . ونجد أن المنطق القابع خلف الجانب الأخير متوفر ، إلى حد ما ، فى العنوان الفرعى للمؤتمر . فعنوان « الظروف المعاصرة لتمثيل الهوية » يطرح ضرورة دراسة طرق تكبيل « تمثيل الهوية » ، أساسًا ، بالجوانب الثقافية والاستجابات أولاً ، والتى تُعتبر عالمية فى مداها ودلالتها . وثانياً ، بكيان تمّ تصوره باعتباره النظام العالمى . إن هذا الاشتراط يُشكّل بالفعل بؤرة حادة نسبية ، وفى حين أننى لن أحصر نفسى بها على نحو استبعادى فإننى سأضعها بعين الاعتبار بحرص ، كتوجيه وإرشاد للمناقشة العامة النظرية .

ولسوف أبدأ حديثى بصياغة موقف عام يتعلق بقضية العالمية والخصوصية فى السياق العالمى ، والتى لفتت الانتباه إليها الاقتباسات التى أوردتها فى بداية المقال . ثم سأنتقل بعد ذلك لمناقشة مواردنا الاجتماعية - النظرية من أجل تحليل التعقيد العالمى ، مع إشارة مرجعية خاصة إلى مفهوم الثقافة . ويشتمل قدر كبير من هذا العمل على محاولة تخفيف فكرة الثقافة ، ولكن ليس إلى درجة أن تصبح الثقافة كل شىء ويصبح كل شىء ثقافة ، وهو ميل قوى نراه فى كثير من الأعمال الراهنة تحت عنوان التفكيك ، أو ما بعد الحداثة ، أو عنوان « الدراسات الثقافية » ، وهو أكثر العناوين انتشاراً .

علاوة على أفكار الثقافة والعولمة والنظام العالمى ، فإن مفهوم الثقافة إشكالى أيضاً في واقع الأمر (٤). ومع ذلك ، أجدنى غير قادر هنا على الانخراط مباشرة فى تلك القضية الشائكة . وبدلاً من ذلك ، فإننى سأختار ببساطة ذلك المدخل القائل إن شروط تحديد الذات الفردية والجمعية ، وشروط تحديد الآخر الفردى والجمعى قد أصبحت أكثر تعقيداً ، وذلك فى عالم يزداد انضغاطاً (ويتحدد بالطبع باعتباره العالم) ، ويزداد تعرض غالبية وحداته الهائلة – وتحديد المجتمعات المبنية قومياً – إلى القيود الداخلية والخارجية للتعددية الثقافية ، أو التعددية الإثنية ، وهما ليسا الشيء نفسه تماماً . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما يسميه برنارد ماكجرين « النموذج السلطوى لتفسير وشرح اختلاف الآخر » قد خضع لتحول أساسى بحيث أصبحت « الثقافة » سبباً للاختلاف عن الآخر » (٥) على نحو متزايد . وينصبّ اهتمام ماكجرين على « تاريخ المفاهيم المتعددة للاختلاف منذ القرن السادس عشر تقريبا وحتى باكورة القرن العشرين » وذلك فى الغرب كلية (٦) . إنه يرى تحولاً من « اغتراب الآخر غير الأوروبى » يتم تفسيره « على ضوء المسيحية فى القرن السادس عشر » من خلال اهتمام تنويرى بالآخر باعتباره جاهلاً – وهو استخدام القرن التاسع عشر للزمن باعتباره « قائماً ...... بين الأوروبى والآخر غير الأوروبى » – إلى توظيف القرن العشرين للثقافة(٧) . وتكمن أهمية هذا المدخل فى إثارة الانتباه ، على نحو خاص ، إلى الأسس الحضارية لبناء وتمثيل الهوية . ومن الناحية الأخرى ، يهمل التفسيرات الشرقية وغيرها من التفسيرات الحضارية للغرب – فضلاً عن إهماله ، فى جزئه الأكبر – « المواجهات بين – الحضارية »(٨) المحددة . كما لايتناول ذلك المدخل ، على نحو واضح وصريح ، ذلك السؤال المعاصر الحاسم بشأن نشوء « نموذج سلطوى » عالمى أو نماذج عالمية مختلف عليها من أجل « تفسير وشرح اختلاف الآخر » (٩) .

إن الظروف الكلية لتمثيل الهوية ، فى ظل تلك الكثافة والتعقيد على المستوى العالمى ، تطرح قضايا تحليلية ضخمة تتسم بعدد من الاستجابات . ومن بين أكثر تلك القضايا ارتباطاً بالموضوع على نحو مباشر ، بل وأكثرها « تطرفاً » ، هى ما سوف أطلق عليه – فى محاولة للإقناع –اسم النسبية "Relativism" ، من ناحية ، والنزعة العالمية " Worldism " من ناحية أخرى . إن النسبية – التى يغطى

مصطلحها العديد من « الآثام » ، بما فى ذلك ما بعد الحداثة ، من حيث هى إيديولوچية للأنتلچنسيا و« البراجماتية الجديدة » – تضم ، فى جزئها الأكبر ، رفضاً لتقديم أى حس عام ، « تعميمى » ، للمشكلات المطروحة عن طريق فكّ الارتباطات بصورة حادة بين مختلف أشكال الحياة الجماعية والفردية (١٠) . وباستخدام عبارات حديثة الطراز ، يُعد هذا المنظور ضد – تأسيسى (anti - foundational) أو ضد – كلى (anti - totalist) ، وتتمثل أحد فروعه فى تلك الرؤية التى تضم حتماً المشاركة فى لعبة السياسات الثقافية المنطلقة بحرية ، عندما نتحدث عن الثقافة – من منظور عالمى بالطبع – حيث يُنظر خلالها إلى الثقافة باعتبارها مُكبلة، دونما انفصام ، بـ « القوة » أو « المقاومة » (أو « التحرر ») . وفى المقابل ، تتسم النزعة العالمية بالتأسيسية (foundational) . إنها ترتكز على الزعم بإمكانية ، بل ومن المرغوب فيه ، الإمساك بناحية العالم ككل من الناحية التحليلية ؛ إلى تلك الدرجة التى يمكن معها شرح أو على الأقل تفسير ، كل ما يتعلق بالاهتمامات الاجتماعية الثقافية أو السياسية التى تجرى فى كافة أنحاء الكرة الأرضية – بما فى ذلك تمثيل الهوية – تفسيراً يرتكز على مرجعية ديناميات « النظام العالمى » بمجمله . لكن ذلك لا يحول دون تحليل تكوين أو تمثيل الهوية من زاوية السياسات الثقافية ؛ وبالنسبة إلى الكثيرين الذين يؤكدون أن الثقافة « مساحة متميزة » فى الوقت الحاضر ، فإنهم ينشرون مزاعم على درجة كبيرة من الخطابية فيما يتعلق بأساس ارتكازها فى عالم اقتصادى منظوم عالمياً (١١) .

وتتضمن أطروحتى بشأن هذه المسائل محاولة الحفاظ على الانتباه المباشر للخصوصية والاختلاف من ناحية ، وللعالمية والتجانس من ناحية أخرى . كما ترتكز ، إلى حد كبير ، على فرضية كوننا نعيش فى أواخر القرن العشرين ، ونشهد – ونشارك فى – عملية ثنائية ضخمة تشتمل على تفسير عالمية الخصوصية وخصوصية العالمية ، وهو زعم سوف أكشف عنه بالرجوع إلى الاقتباسات الثلاثة التى بدأت بها مناقشتى .

وعند الحديث عن القومية الحديثة على نحو خاص – وهى تُعد ، من نواحٍ عديدة ، براجماتية بالنسبة إلى الخصوصية المعاصرة – نجد أن والرشتين يصرّ – وهو إصرار صحيح من وجهة نظرى – على تزامن الخصوصية والعالمية . ومع ذلك ، فإننى لا أعتقد أنه يبحر بعيداً بدرجة كافية عند تناوله لقضية تداخلهما المباشر ، وهو قصور يمكن أن يُعزى ، إلى حد كبير ، إلى عناد والرشتين عند تحديده أساس العلاقة بينهما فى « عبقرية وتناقض الحضارة الرأسمالية» (١٢) . وفى حين يوجد الكثير بالنسبة إلى الرؤية

القائلة بأن الرأسمالية تبالغ فى ، وتتقيَّد بـ ، « التعبير الملتبس للطلب سواء بالنسبة إلى الاستيعاب داخل العالمى أو بالنسبة ... إلى مشايعة الخاص » ، فإننى لا أوافق على المعنى الضمنى بأن إشكالية التفاعل بين الخاص والعام تتسم بالتفرد بالنسبة إلى الرأسمالية . ويمكننى بطبيعة الحال ، أن أزعم بإمكانية تفسير انتشار الرأسمالية المتفاوت تفسيراً جزئياً من زواية تكيّفه مع « الإعمال » التاريخى للإشكالية . كما أننى لا أتفق أيضاً مع الحجة التى تطرح أن بإمكاننا – من زاوية تفسيرية – أن نقتفى أثر الرابطة المعاصرة المباشرة بين النزعتين وبين رأسمالية أواخر القرن العشرين (مهما كان الأسلوب الذى يجرى من خلاله تعريف المسألة) . وبدلاً من ذلك ، فإننى أجادل بأن الرأسمالية العالمية الاستهلاكية فى عصرنا مُغلفة فى علاقة يتعاظم نظمها بين الخاص والعام ، من زاوية الرابطة القائمة بين العرض العالمى على نطاق الكوكب والطلب الخصوصى المحلى . ومن هنا ، يضم السوق العالمى تداخلاً متزايداً بين الثقافة والاقتصاد : وهو الأمر الذى يختلف عن ذلك الجدال – المماثل لما يميل فريدريك جيمسون إلى طرحه – بأن إنتاج الثقافة موجّه عن طريق « منطق » الرأسمالية « المتأخرة » [١٢] . وعلى نحو أكثر خصوصية ، يمكن القول بأن خلق الرأسمالية المعاصرة للمستهلكين يتضمن – فى كثير من الأحيان – تصميم المنتجات لأسواق إقليمية ، ومجتمعيةٍ ، وإثنية ، وطبقية ، وجنسية ، على نحو متعاظم التخصص وهو ما يُطلق عليه « التسويق الصغير » .

أما بوريكو ، وعلى الرغم من أنه أقل تحديداً من زاوية عدم الإشارة إلى « آلية قيادية » ، فإنه يقترب من الهدف ، باقتراحه حول بزوغ ظروف عالمية النطاق – تضم ما أسمية انضغاط العالم – وتعمل على نحو متزايد على تقييد أعداد غفيرة من المجموعات والأفراد لمواجهة بعضها البعض فيما يُطلق عليه « مجموعة مفتوحة من المتحاورين والشركاء » . وهو الأمر الذى يؤدى إلى إنهاض قضية « العالمية » ، كما يعمل على إبراز قضية الخصوصية . ويلفت بوريكو الانتباه إلى قضية مهمة ، ينبغى أن تقع بالتأكيد فى مركز أى نقاش حول العولمة والثقافة ، وهى تحديداً الجوانب التصورية والبراجماتية للتفاعل والاتصال بين الفاعلين الجماعيين والمنفردين على المسرح العالمى . ويتعلق هذا الجانب بعملية « بناء الواقع » العالمية ، والتى تعرضت لإهمال شديد . ومع ذلك ، لم يذهب بوريكو بعيداً بقدر كاف . فصياغته تفتقد الاهتمام بالشروط التى يمكن أن يحدث فى إطارها التفاعل مع مختلف الخصوصيات . فقضية العالمية بالنسبة إليه

تبدو مسألة محض محتملة تنشأ من مشكلة « كيفية السير قُدُماً » فى عالم مضغوط ، ومن ثم لا يمتلك سوى القليل من الاستقلال الثقافى ، أو لا يمتلكه على الإطلاق على الرغم من ضرورة القول بأن بوريكو يحاول أساسًا أن يتحرك بنا بعيداً عن الحلول المنطقية أو المثالية المحضة لمشكلة النظام العالمى ، تلك الحلول التى قدمها بعض علماء الأنثروبولوچيا والسوسيولوچيا ذوى الفكر الفلسفى فى السنوات الأخيرة فى مواجهة الانقطاعات الثقافية الحادة ، وخاصة لدى لوسيل دومون (١٤).

وأود التأكيد على نقطتين أساسيتين تتعلقان بالطرق المهمة التى من خلالها أثار والرشتين وبوريكو قضية العالمية – الخصوصية . وأطرح ، أولاً ، أن تلك الأخيرة تمثل ملمحًا أساسيًا للشرط الإنسانى ، والذى اكتسب موضوعات تاريخية جوهرية ومترابطة إلى حد كبير مع نشأة التقاليد الدينية – الثقافية العظيمة أثناء ما أسماه كارل ياسبرز الفترة المحورية (١٥) . لقد تطور القدر الأكبر من تلك التقاليد حول ما أصبح يُطلق عليه تحديداً موضوعة العالمية – الخصوصية ، كما أن دلالات تلك التقاليد ، فى هذا الصدد ، قد استمرت حتى عصرنا هذا . إن أى مثال أساسى عن الصلة الوثيقة المعاصرة ينبغى أن يرتبط بالطريقة التى اكتسبت اليابان من خلالها موضوعة العالمية عن طريق صداماتها مع عمليات التكيّف عبر خطوط أهلية ، من الكونفوشيوسية ، والبوذية الماهايانا . إن نجاح اليابان فى بلورة شكل من أشكال « الخصوصية العالمية » ، منذ أول صدام لها مع الصين ، قد أسفر ، فى واقع الأمر ، عن اكتسابها دلالة براجماتية عالمية فيما يتعلق بمعالجة قضية العالمية – الخصوصية . ونشير ، على نحو خاص ، إلى أن وضعيتها البراجماتية موروثة فى تاريخها الطويل الناجح من الدمج والتوفيق بين الأفكار المستقاة من ثقافات أخرى بأسلوب يعمل على إضفاء طابع الخصوصية على العالمى ، وإعادة ناتج تلك العملية إلى العالم كمساهمة يابانية متفردة فى العالمى(١٦) .

ثانياً ، أذهب أيضاً إلى أن قضية العالمية – الخصوصية أصبحت تُشكّل ، فى التاريخ الحديث للعالم ، شيئاً يماثل شكلاً ثقافياً عالمياً ، أى محوراً أساسيًا لبناء العالم ككل . وهكذا ، فبدلاً من النظر إلى موضوعة العالمية باعتبارها تتعلق ببساطة بالمبادئ التى يمكن ، بل وينبغى ، تطبيقها على الكل ، ولموضوعة الخصوصية باعتبارها تشير إلى ذلك الذى يمكن ، بل وينبغى ، تطبيقه « محلياً » فحسب ، فإننى أطرح أن الاثنين يصبحان مرتبطين معاً من حيث هما جزء من سلسلة روابط ثقافية عالمية النطاق ، أى

يتحدّان من زاوية عالمية التجربة وتعاظم توقعات الخصوصية من ناحية ، والخبرة وتعاظم توقعات العالمية من الناحية الأخرى [١٧] . ويتضمن هذا الأخير - خصوصية العالمية - فكرة الوجود العالمى ، مع معرفة التحديدية البشرية العالمية ، بينما يتضمن الأول - عالمية الخصوصية - الانتشار الواسع لفكرة عدم وجود حدود عملية للخصوصية أو للتفرّد ، ومن ثم لا توجد حدود أيضاً لوجود الاختلاف ووجود الآخر . (ونجد طرحاً لأحد جوانب هذا الاتجاه الأخير من خلال القول المأثور لچين بودريارد بشأن شرطنا الراهن : « لم يفلت الوقت أبداً كى تُعيد إحياء أصولك ») [١٨] .

وعبر تلك الخطوط ، فإننى أطرح أن بإمكاننا أن ندرس - بأفضل ما يمكن ، العولمة المعاصرة بمعناها الأكثر عمومية ، بوصفها شكلاً من أشكال تأسيس تلك العملية المزدوجة التى تضم عالمية الخصوصية وخصوصية العالمية . إن مقاومة العولمة المعاصرة - كما يعتبرها البعض ، على سبيل المثال ، واردة على الجانب الأكثر راديكالية للحركة الإسلامية العامة - يمكن عندئذ النظر إليها بوصفها معارضة ، وليس النظر إلى العالم باعتباره مجرد نظام واحد متجانس ، وإنما أيضاً لمفهوم العالم كسلسلة من الكيانات أو أساليب الحياة المتساوية ثقافياً والتى تتسم بطابع نسبى ، وأعتقد أن هذه المسألة وثيقة الصلة بالموضوع . ويمكن النظر إلى الجانب الأول باعتباره شكلاً من أشكال المعاداة للحداثة ؛ بينما يمكن النظر إلى الجانب الثانى ، على نحو مثمر ، باعتباره شكلاً من أشكال المعاداة لما بعد الحداثة . ولنطرح الأمر بطريقة أخرى : حول محور العالمية - الخصوصية المتعلق بالعولمة ، يعمل الاستياء من العالمية على إظهار نفسه بالإشارة إلى تنويعات جديدة عولية على الموضوعات القديمة نفسها بشأن ما يُطلق عليه بالألمانية Gesellschaft (المجتمع — society) و Gemein schaft (الجماعة - Community)) . إن تيمة المجتمع - الجماعة قد شكلت تركيزاً أولياً لنقد الحداثة (وبصورة مباشرة فى اللغة الألمانية) ؛ وهى الآن مغزولة فى خطاب العالمية من زاوية أنه « تم الالتقاء بها » من أجل الإشارة إلى العلاقة بين الخاص والعام ، والعالمى واللاشخصى ، من ناحية أخرى . وترتبط هذه القضية ارتباطاً وثيقاً بما يُطلق عليه أرچون أبادوراى « التوتر بين التجانس الثقافى والتغاير الثقافى » ، ويعتبره « المشكلة المركزية فى التفاعلات العالمية فى يومنا هذا » [١٩] .

ويذهب أبادوراى (١٧ : ١٩٩٠) إلى أن « الملمح المركزى للثقافة العولمية فى يومنا هذا يتمثل فى سياسات الجهود المتبادلة للتماثل والاختلاف من أجل استيعاب كل طرف للآخر ، ومن ثم للإعلان عن نجاح اختطاف أفكار التنوير المزدوجة بشأن العام المنتصر والخاص المرن »[٢٠] .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التفسير المثير للذكريات يرتبط بأطروحة أبادوراى بشأن أن « نظرية التفاعلات الثقافية ، العولمية .... عليها أن تتحرك إلى شيء مثل الصيغة الإنسانية لنظرية « الفوضى » ، كما يسميها بعض العلماء »[٢١] . وفى حين لا مكان فى هذا المقال لمناقشة هذه القضية المعقدة ، يجدر القول بأن دفاع أبادوراى عن مدخل نظرية الفوضى إلى الثقافة العولمية – والذى يراه أكثر تحديداً من زاوية سلسلة « منفصلة » من « الصور » (العرقية ، والتقنية ، والحالية ، والإعلامية ، والفكرية) – يضم بوضوح إنكاراً لفكرة التأسيس العولمية للعلاقة بين الخصوصية ذات الطابع العالمى والعالمية ذات الطابع الخاص .

وفى حين أننى لا أرفض ثمار أفكار أبادوراى بشأن « وجود علاقة متميزة أمبيريقياً بين مختلف « المجالات » الثقافية على المستوى العالمى ، فإننى مازلت مُصرّاً على الدلالة الهيكلية العامة للعلاقة بين الخاص والعام ، وتبلورها باعتبارها شكلاً أولياً لـ « الحياة العولمية » . وقد تنشأ بعض خلافاتى مع أبادوراى لما تتضمنه أطروحته من أن أفكار التنوير الخاصة بالعالمية والخصوصية كانت بالضرورة غير متطابقة . إن تفسيرى الخاص يطرح أن تلك الأفكار كانت ، من حيث الأساس ، تكمل بعضها البعض . وكما كتب أنطونى سميث فى نهاية القرن الثامن عشر : « عند جِذر « المثل القومى » توجد رؤية معينة للعالم ..... ووفقاً لهذه الرؤية ، فإن الإنسانية تنقسم « فعلاً » و« طبيعياً » إلى أمم ... متميزة . كل أمة ... لديها مساهمتها الخاصة الفريدة لصنع الكُل ، أسرة الأمم »[٢٢] . وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر وضوحاً ، فإن فكرة القومية (أو الخصوصية) تتطور فقط بالترادف مع فكرة الدولية .

وأخيراً ، وبقدر ما يتعلق الأمر بالاقتباسات التى قدمتها فى بداية مقالى ، يُذكرنا الاقتباس من جيرتس بأن العولمة ليست ببساطة أمراً من أمور اعتصار المجتمعات والمناطق والحضارات بمختلف الطرق الإشكالية ، وإنما أيضا كثافة حدوث ذلك داخل المجتمعات المبنية قومياً . وفى يومنا هذا – كما يقول جيرتس – « لايبدأ الشعور

بالأجنبية (foreignness) عند حافة الماء ، وإنما عند حافة الجلد ... » [٢٣] . لقد نشر جيرتس مقترحاته عام ١٩٣٦ ، واكتسبت وثاقة صلة فى محلها التكهنات السائدة بشأن أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى ؛ إذ إن مشكلات الهوية الإثنية ، فى تلك المناطق ، قد أخذت تفقد قوتها داخل سياق تزايد التقسيم العولمى للإثنية إلى عديد من الموضوعات الخاصة بالجنس البشرى .

وعلى أية حال ، تجبرنا ملاحظات جيرتس على أن نأخذ بعين الاعتبار وضع الأفراد فى عملية العولمة . (أعود بإيجاز إلى قضية التعددية الثقافية والتعددية العرقية التى أثارها جيرتس فى النقطة الأخيرة) . لقد كان هناك اتجاه واضح فى كثير من المناقشات حول النظام العالمى ، أو المجتمع العالمى ، أو ما شابه ، لتجاهل الأفراد – ولمزيد من الدقة أقول : البناء المعاصر للفردية – ويرجع ذلك إلى أن عولمة الضرورة المزعومة تشير إلى نطاق كبير جداً من الأمور ، يتناقض مع الوضع « صغير النطاق » للأفراد . إن هذا الميل فى اتجاه حكمة الكتاب المدرسى ، الذى يميز الداخل الميكروسوسيولوچية عن الداخل الماكروسوسيولوچية من زاوية تصورات ساذجة ، بشأن النطاق والتعقيد ، لم يوضع كما أعتقد فى مكانه الصحيح . ولهذا ، فقد كُنت مُصراً فى كتاباتى تأكيد أن الأفراد يشكلون جزءاً من عملية العولمة ، بقدر ما يشكل ذلك أى مقولة أساسية من مقولات الخطاب الاجتماعى – النظرى . وحتى أكون أكثر تحديداً ، فإننى أطرح وجود أربع نقاط مرجعية أولية – إذا ما تحدثنا من الناحية التحليلية – تتعلق بأى نقاش يدور حول العولمة المعاصرة – وتحديداً : المجتمعات القومية والأفراد ، والنظام العالمى للمجتمعات (العلاقات الدولية) ، والجنس البشرى [٢٤] . وتكمن أطروحتى العامة بشأن وضع هذه المجموعة من التمايزات فى أن العولمة قد أخذت تشتمل بتزايد على عملية تقسيم هذه العناصر الأربعة للشرط الإنسانى (بدلاً من النظام العالمى) إلى موضوعات . (ومن هذا المنظور ، يمكن رؤية وجود عنصرين خصوصيين أساسيين للعالم ككل – وهما الأفراد والمجتمعات – وعنصرين عالميين أساسيين فى نظام المجتمعات من ناحية ، والبشرية أو الجانب الخاص بالنوع من ناحية أخرى) . وأى عنصر مُعطى يتقيد بالعناصر الثلاثة الأخرى . إن أفراداً بهذه الكيفية ، على سبيل المثال ، يتقيدون بعضويتهم فى المجتمعات ، وأعضاء فى نوع معين تتهدده التقلبات التى تشهدها العلاقات الدولية . وهكذا ، تضم العولمة فى نهايات القرن العشرين تأسيس كل من الطابع العالمى للخصوصية والطابع الخاص للعالمية ، ويمكن الإشارة

إليها – على نحو أكثر تحديداً – كشيء يتكون خلال تداخل عمليات إضفاء الطابع المجتمعي ، والفردية ، وتقوية النظام الدولي للمجتمعات ، وإدراك الإحساس بالبشرية إدراكاً فعلياً ملموساً (٢٥) .

وإذا عُدنا إلى الفرد مباشرة ، يكمن زعمي الأساسي في أن العولمة قد تضمَّنت ، ولاتزال تتضمن ، البناء المتمأسس للفرد . وعلينا أن نقر – بصورة أكثر تحديداً – أن ثقافة العالم السياسية قد أدت إلى مأسسة عالمية النطاق لـ « مجرى الحياة » – والتي يحدد لها چوان ماير بُعدين : « جوانب الشخص التي تدخل في التنظيم الاجتماعي المتعقل » ، و« الاحتفال العام ... بالفرد « الخاص » ، أو الذاتي ..... » (٢٦) . وتطرح هياكل الدولة الكثير من هذه الأمور ، لكن المنظمات غير الحكومية الدولية قد طرحت أيضاً وروّجت للفردية في مجالات التعليم ، وحقوق الإنسان ، وحقوق المرأة ، والصحة ، وغير ذلك . وبإيجاز ، فإن التشجيع الذي تحظى به الفردية على النطاق العالمي ، في اقترانه بالتعددية الإثنية والتعددية الثقافية – اللتين تشجعتا عن طريق الهجرات الضخمة و« الشتات » – قد كان حاسماً في الحركة نحو ظرف « الأجنبية » الذي وضعه جيرتس بصورة جيدة . وفي الوقت نفسه ، فإن ما يُطلق عليه هابر الاحتفال بالهوية الذاتية ، المتصل بالانخراط في « التنظيم الاجتماعي المتعقل » ، قد لعب دوراً أساسياً في التأسيس الفعلي عالمي النطاق لمختلف أشكال « الأقلية » للتحديد الشخصي والجماعي والتي يتّسم من بينها نوع الجنس (Gender) بدلالة خاصة .

وفي المؤتمر الذي شكلً أساس الكتاب الحالي ، وأيضاً في هذا المقال ، جرى إثارة سؤال مهم يتعلق بموضع المرأة في تصوري للعالمية والعولمة . وبينما لا أستطيع أن أقدم هنا أي شيء يمثل رد فعل مناسب لتساؤلي ، هناك مجموعتان ممكنتان من الانعكاسات الفكرية القصيرة . أولاً ، ومن زاوية أمبيريقية ، يجدر القول بأن تجربتي الخاصة لاستجابة المرأة لخطاب العولمة توضح أن المرأة تأخذه بحماس ، مثلها مثل الرجل ، وخاصة فيما يتعلق بالمكون البشري في نموذجي ؛ إذ قد تأكَّد لي الاتجاه الأخير عن طريق آخرين ، ومنهن المدرّسات العاملات في مجال الدراسات الدولية (أو العالمية) . ومن الناحية الأخرى ، يمكننا الجدال ، على نحو متعقل ، بأن تلك « الحقيقة » لا ينبغي النظر إليها بصورة غير نقدية . أليس تكليف المرأة بالجوانب ذات الطابع الأسري في عملية العولمة يُعدّ تكراراً كلياً لوضع الخضوع التاريخي

للمرأة داخل المجتمعات ؟ وإجابتى لهذا السؤال ملتبسة ، فمن الذى بإمكانه تحديد موقع النفوذ الأكبر ، بقدر ما يتلعق الأمر بتنميط العالم ككل ؟ وبطبيعة الحال ، فإن التساؤل الخاص بالإيكولوچيا العالمية وقدر البشرية كجنس يقع فى موقع المركز بالنسبة إلى سياسات الشرط الإنسانى العالمى فى العقود القادمة. ويمكن أن « تتمأسس » الحالة المتعلقة بالجنس البشرى إلى « مجرد » قضية نسائية ، ومع ذلك يمكن أن تصبح – فى المقابل – أساساً قوياً للنزعة النسوية . وتُمثل طرق مشاركة المرأة فى خطاب العولمة أكثر العوامل حيوية . ولا يوجد لدينا الكثير لنقوله فى هذه المرحلة . فهناك بالتأكيد حركة نسائية « دولية » . وهناك أيضاً علامات على محاولات جادة لمواجهة إدخال المرأة الفعلى ، وعلى نحو مباشر ، فى عملية العولمة ، ويُعد الكتاب الأخير الذى أصدرته سينثيا إنلوى مثالاً مهماً فى هذا الصدد (٢٧) . تحاول إنلوى فى كتابها تقديم « إحساس سوى بالسياسات الدولية » عن طريق لفت الانتباه إلى دور المرأة فى صنع النظام المعاصر للعلاقات الدولية – كزوجات للدبلوماسيين من الرجال ، وكعاهرات للأفراد الذكور فى القوات المسلحة ، وكضحايا لسياحة الجنس ، وكأدوات للإعلانات العالمية ، وغير ذلك . وتقدم إنلوى المرأة ، على نحو خاص ، باعتبارها « ضحية عالمية » .

النظرية الاجتماعية والثقافة العالمية

يبدو أن هناك إجماعًا بين علماء الاجتماع الذين كانت أعمالهم تنصبّ بشكل مباشر على الظرف العالمى وعدم ملائمة التقاليد الأساسية للنظرية الاجتماعية مع مهمة النقاش التنويرى بشأن العالم ككل . وربما وضع والرشتين الأمر ، بصورة أكثر حدة عند طرحه القائل بأن « تحليل النُظم العالمية » يمثل احتجاجاً على التقليد المعترف به بشأن العلم الاجتماعى ككل (٢٨) . وأنا أشعر بتعاطف كبير مع قوة الدفع العامة ، إن لم يكن الخاصة ، لهذا الطرح . ولسوف أقوم الآن بوضع الخطوط العريضة لوجهات النظر الخاصة فى هذا الصدد ، بما يتعلق بالمهمة الجوهرية المطروحة ، وأساساً بالإثارة المرجعية إلى علم السوسيولوچيا « الرسمى » الخاص بى ، والذى لعب دوراً دالاً فى التنميط الفعلى لعولمة القرن العشرين ، ولكنه لم يفعل الكثير – إذا ما وضعنا الأمر على نحو معتدل – فيما يتعلق باتجاهه الأساسى للتركيز تحليلياً وتفسيرياً على العولمة بوصفها ظاهرة تاريخية ذات دلالة معاصرة آخذة فى البروز (٢٩) .

وهناك بعض الشكّ فى أن السوسيولوچيا قد اتخذت شكلها الكلاسيكى أثناء سنوات الانحدار فى القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن الحالى ، مع إشارة مرجعية أساسية إلى ما أصبح يُسمى مشكلة الحداثة ، من ناحية ، ونمط عملية المجتمع المبنى قومياً ، من ناحية أخرى ، مع كون إشكالية المجتمع – الفرد تمثل موقعاً مركزياً لكليهما . ومن خلال هذا المنظور ، قد توجد مساحة قليلة ، أو لا توجد على الإطلاق ، لتحليل الاختلافات الثقافية ، ما عدا من زاوية التعارضات التحليلية بين الحضارات والتقاليد الحضارية ، طالما كان من المفترض – إلى حد كبير – أن يحقّق الشكل الحديث للمجتمع تجانساً ثقافياً حتى يتسم بالحيوية . ومن الواضح أن ماكس فيبر لايمتلك حسّاً سوسيولوچياً واضحاً ، كما لا يربط بالتأكيد بما وصلنا إلى تسميته بمجتمع التعددية . لقد روّج السوسيولوچيون الكلاسيكيون الأساسيون ، بصورة أو بأخرى – وإن كان ضمنياً – لفكرة أن ما أصبح يُسمى فيما بعد بنظام القيمة المركزى ، كان يمثل ملمحاً جوهرياً من ملامح المجتمعات القومية الحيوية ، وأن كل مجتمع يجب أن يعمل – من زوايا خارجية – على تطوير حس خاص بهويته الجماعية . وبهذا الصدد ، امتلك سوسيولوچيو تلك الفترة نفوذاً كبيراً خارج أوروبا الغربية .

إن الأفكار العلمية الاجتماعية – وخاصة أفكار النفعيين الإنجليز والوضعيين الفرنسيين – قد اتسمت بنفوذ كبير بين النخب « الليبرالية » المهيمنة فى مجتمعات أمريكا اللاتينية حديثة الاستقلال خلال القرن التاسع عشر . ولكن بعض مفكرى فترة نهاية القرن – مثل دوركايم ، وتوينيس ، وسبنسر ، وماكس فيبر – كان لهم تأثير خاص فى البلدان الأوروبية والآسيوية من زاوية أفكارهم المتعلقة بمسائل مثل الثقافة والهوية الوطنية ، فضلاً عن المسائل المتعلقة بقضية الشكل الذى يتأتى على المجتمع القومى الحديث أن يتخذه . ونجد ، على سبيل المثال ، أن سبنسر – والذى كانت كتاباته شديدة التأثير فى اليابان والصين فى نهاية القرن التاسع عشر – قد نصح ، بوضوح ، نخبة الميچى السياسية بتأسيس هوية يابانية ترتكز بحزم على التقاليد . وهناك أيضاً أفكار دوركايم بشأن موضوعة الدين المدنى ، والتى أثّرت كثيراً فى تأسيس الجمهورية التركية الجديدة فى العشرينيات ، فى حين تم التلاعب ، فى شرق آسيا وغيرها من الأماكن بتلك الموضوعة الألمانية الخاصة بالجماعة فى مواجهة المجتمع

(أو الثقافة فى مواجهة الحضارة) . (لقد قررت نخبة الميچى ، فى فترة مبكرة ، أن تقيم جماعة خاصة بها " Community " منظومة قومياً ، وذلك فى محاولة لامتلاك المجتمع والجماعة) .

وهكذا ، وحتى برغم تقليدية التفكير فى العلم الاجتماعى الغربى باعتباره قد تطور - بشكل أو آخر - فى الغرب ذاته فقط (مع الاستثناء الجزئى لمكونه الماركسوى Marxan) ، تكمن حقيقة الأمر فى أنه قد وجد طريقه ، عبر مجموعة كبيرة من التجاورات المختلفة ، إلى مجرى حياة أعداد كبيرة من المجتمعات غير الغربية ، قبل وصول نظريات العلم الاجتماعى الغربية الخاصة بالتحديث المجتمعى فى أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات إلى ذروتها (فى علاقة ذلك بظهور العالم الثالث من حيث هو وجود عالمى) . ومع نهاية الربُع الأول من القرن العشرين ، أصبح العلم الاجتماعى الغربى « مصدراً ثقافياً » فى عدد من المناطق فى العالم ، وخاصة فى شرق آسيا ، حيث كان هناك ميل ثقافى قديم لتجاور مجموعات متناقضة ظاهرياً من الأفكار فى شكل توفيقى . وفى حين كان العلماء الاجتماعيون الغربيون - وأكثرهم تفوقاً ماكس فيبر - مشغولين بمقارنة الشرق والغرب كتمرين تحليلى (مع معان إضافية سياسية وأيديولوچية قوية) ، كانت موضوعات المقارنة (وبدقة أكثر : النخب الفكرية والسياسية) منشغلة فى تمحيص وتنفيذ مجموعات من الأفكار الغربية لأسباب سياسية واقتصادية وثقافية محددة (٣٠).

ومما يثير السخرية ، بطبيعة الحال ، أنه على الرغم من انتشار أفكارهم فى المجتمعات ذاتها التى كانوا يقارنون بينها وبين الغرب ، لم يكن لدى قادة السوسيولوچيا - للفترة الكلاسيكية - سوى القليل من الحس بشأن وجود أعداد متزايدة من المجتمعات فى كافة أنحاء العالم تمثل وبدرجات مختلفة - وعادة عن طيب خاطر - موضوعاً لأفكارهم فيما يتعلق بعمل وعملية المجتمعات الحديثة المبنية قومياً ، على الرغم من أن هذه الأفكار كانت تتعرض على الدوام لإعادة الصياغة لأغراض محلية . وبكلمات أخرى ، كان حسهم محدوداً بشأن إمكانية أن تكون المجتمعات القومية موضوعاً للتوقعات التعميمية الخارجية بشأن كيفية تأسيس المجتمعات ومحافظتها على حيويتها ، فلقد كانوا هم أنفسهم مركزيين ، فى واقع الأمر ، بالنسبة إلى صياغة فهم عالمى متعاظم حول كيفية بناء أى مجتمع . وبكلمة واحدة ، كانوا غير حساسين لما أصبح يُسمى العولمة ، وخاصة الجوانب الثقافية منها .

لقد تعاظم وعى دوركايم بما أسماه « الحياة الدولية » التى أصبحت المجتمعات المنفردة موضوعاً لها ، وانخرط بالفعل فى العمل على قضية منطقية إلى حد ما ، وليس قضية سوسيولوچية طارئة - تتعلق بكيف يمكن أن تعمل المجتمعات المختلفة ثقافياً على تشكيل مجموعة من المجتمعات من الزاوية المعنوية . ومع كل ذلك ، فقد كانت الفكرة المهيمنة فى الفترة التأسيسية للسوسيولوچيا ، فى جزئها الأكبر - حيث كان يُعنى بأمر المسائل الدولية أو العالمية - تقول بأن المجتمعات منخرطة فى شىء يماثل النضال الداروني ، وهى رؤية كان يمكن أن نجدها - على نحو خاص - فى تلك المجتمعات العديدة التى وقعت بشكل مباشر تحت تأثير ما يسمى بالداروينية الاجتماعية ، وبصورة أقل وضوحاً : فى المدارات التى كان تأثير ماكس فيبر فيها كبيراً . ومن هنا ، أقول إن نقطتى الأساسية لا تكمن فى أن السوسيولوچيا وحدها هى التى عانت من عدم الاهتمام بالقضايا المجتمعية الإضافية، وإنما لاتزال أيضاً - وبدرجة ملحوظة - غير مُسلحة من أجل التعامل مع القضايا بين المجتمعية ، ناهيك عن القضايا العالمية ، على الرغم من الجهود الكبيرة التى تُبذَل الآن لتصحيح ذلك الظرف . وكما قلت ، فإن إحدى مسئولياتها بهذا الصدد تمثلت فى قبولها العام لشىء مثل أيديولوچية مهيمنة أو موضوعة ثقافية مشتركة على مستوى المجتمعات المبنية قومياً . ولسوف أنتقل الآن لمناقشة هذه القضية المحدودة .

كما طرحت مارجريت آرشر ، كان النقاش السوسيولوچى للظواهر الثقافية مُصاباً بـ« أسطورة التكامل الثقافى » ، والتى بموجبها تكاملت كافة المجتمعات الحيوية ، تكاملاً معيارياً ، مع أداء الثقافة للوظيفة الأساسية فى هذا الإطار (٣١) . لقد تركز اهتمام آرشر الأساسى على التمييز بين الثقافة كظاهرة موضوعية تصورية - تمتلك استقلالاً ذاتياً كبيراً من زاوية « منطقها » الداخلى (ولكنه ليس اتساقاً بالضرورة) - وبين الوكلاء الذين يسعون فى ظروف بعينها إلى الاستيعاب والإثارة والتلاعب والعمل ، مع إشارة مرجعية لمنظومات من الأفكار . وتقوم آرشر بتصنيف هؤلاء المحللين الذين يعتبرون الثقافة - على وجه الحصر - ذات دلالة من زاوية قدرتها على تقييد الفعل (والبنية الاجتماعية) . وتعتبرهم آرشر « إدماجيين متجهين لأسفل » . إن الأسطورة الرئيسية للتكامل الثقافى مُشتقة أساساً منهم ، وخاصة من الوظيفيين الأنثروبولوجيين فى أعوام الثلاثينيات ، ثم جرى إدماجها - من وجهة نظر آرشر - فى الوظيفية البنيوية السوسيولوچية لأعوام الأربعينيات والخمسينيات .

ومن الناحية الأخرى ، فقد شهدنا مؤخراً أيضاً – وفقاً لآرشر – شكلاً آخر من أشكال أسطورة التكامل الثقافى ، ناجمًا عن مدارس الفكر الماركسى والماركسى الجديد . ومع اهتمام عدد من العلماء الاجتماعيين الماركسيين بمشكلة استمرار الرأسمالية ، تمكّنوا من تقديم رؤى مختلفة لـ « أسطورة » (٣٢) . وتقوم آرشر بتصنيف ذلك باعتباره يمثل « النزعة الإدماجية المتجهة لأعلى » ، على أساس أنها تتضمن – فى التعارض مع النزعة الإدماجية المتجهة لأسفل – فكرة الثقافة المُشتقة من جانب مجموعة من الوكلاء ، الذين يفرضونها على أعضاء آخرين فى جماعة أخرى ولا يلتفتون إلا قليلاً لفكرة امتلاك الثقافة لنوع من المنطق الداخلى . وفى الحالتين – الاندماجية المتجهة لأسفل والاندماجية المتجهة لأعلى – نجد أن النتيجة الجوهرية ، بالنسبة إلى كافة المآرب والأغراض ، واحدة ، على الرغم من وجود تصورات مختلفة بشأن كيفية التوصل إلى النتيجة . فالثقافة تعتبر فى الأساس قيداً .

تتناول آرشر أيضاً مدخلاً ثالثاً يتضمن الرفض أو العجز التحليلى عن التمييز بين الثقافة والفعل (أو بين الثقافة والبنية الاجتماعية) . إن « النزعة الاندماجية المركزية » – التى تُقدمها نظرية البنائية أو الهيكلية (Structuration) لأنطونى جيدنس كمثال أساسى – تُعتبر بالفعل هدفاً لكثير من نقد آرشر القاسى ، طالما أنها لاتتيح مكاناً للفعل فى إطار الاستقلال النسبى للثقافة ، ولا تتيح أيضاً مكاناً للموقف الموضوعى التصورى لها . على أية حال ، فإن السبب الأساسى المتكرر للقوة الدافعة المركزية لأطروحة آرشر تكمن فى أنها تساعد على توضيح المسار بتحرك سوسيولوچى محدد بعيداً عن المدخل القديم للثقافة باعتبارها تكميلية . وتلفت آرشر الانتباه ، على نحو خاص ، إلى قضية مختلف السبل التى يمكن من خلالها تفسير الأنماط التصورية وتوظيفها وإعادة تشكيلها وتوسيعها ، فى ظل مجموعة من الظروف المرتبطة بالموقف . ولكن ، من الناحية الأخرى ، يوجد لدى آرشر بعض نقاط الضعف فى كتابها « الثقافة والفعل » (Culture and Agency) . وربما يتمثل أكثر الأمور دلالة فى تحيّزها العقلانى ، والذى يمنعها من إيلاء العناية بالمعنى التعبيرى والأخلاقى . وتُقدم آرشر أيضاً تمايزاً غير محتمل بين الفعل الاجتماعى والفعل الثقافى ، ولا تُعير اهتماماً مباشراً للتفاعل بين الثقافات المجتمعية وتفسيرها .

وقد يبدو أن أسطول التكامل الثقافي كان وثيق الارتباط بالفعل بإدراك المجتمع القومي بوصفه كياناً متجانساً ، ومن ثم فإنه يحتاج إلى إضفاء الطابع المرحلي عليه ، مثلما هو الحال بالنسبة إلى فكرة المجتمع المتجانس ثقافياً والذى تحكمه الدولة . وبالنسبة إلى هذه المسألة الأخيرة ، لا يمكنني أن أجد أفضل من الاستشهاد بويليام ماكنيل الذى طرح ثلاثة أسباب لـ « سيادة التعددية العرقية في المجتمعات المتحضرة قبل ١٧٥٠ ... الفتوحات ، والأمراض ، والتجارة ، كلها أثرت فى هذا الاتجاه ، وخاصة فى الشرق الأوسط ، وبقدر أقل فعالية تجاه أخطار العالمية الأورو - آسيوية » . ونجد فى هذه التيمة الأخيرة أن « الاختلاف العرقي يتقلص ، حتى وإن كان فى جُزر بعيدة مثل اليابان وبريطانيا فى القرون الوسطى ، وحيث نجد الغرباء الذين أدّوا أدواراً دالة كحائزين على مهارات خاصة » (٣٣) . ويجادل ماكنيل ، بشكل عام ، بأن فكرة المجتمع المتجانس إثنياً هى فكرة « بربرية » فى الأساس . وعلى أية حال ، فإن النزعة القومية المنتصرة ، إذا ما اقتبسنا من ماكنيل مرة أخرى ، تمثل « الحقيقة المركزية للعصور الحديثة » (٣٤) ، مع الثورة الفرنسية وظهور المفهوم الجديد للمواطنين الذين يشكلون أمة واحدة ويمتلكون حقوقاً وواجبات للمشاركة فى الحياة العامة . أما القضية الأساسية المطروحة فى السياق الحالى ، فتتمثل فيما إذا كان ، وبأى الوسائل ، بإمكاننا تطوير أنماط من الفهم للظروف الحديثة الخاصة بالتعددية الإثنية والتعددية الثقافية من ناحية ، والعالمية من ناحية أخرى ، والتى لن تتضمن تكراراً لإغراء الاتجاه الرئيسى فى السوسيولوجيا بالمجتمع القومى .

وإننى لأؤكد - فى هذا الصدد - أننى لا أطرح أن المجتمع المبنى قومياً على وشك الانتهاء . بل ، على العكس ، إن المسألة آخذة فى التجدد فى مختلف أنحاء العالم ، كمجتمع للتعددية الثقافية ، فى حين تظهر للوجود مرة أخرى القومية « الأوروبية القديمة » وغيرها من النزعات القومية - ولكن فى الظروف العالمية الجديدة - فى سياق الفوران السياسى العالمى عام ١٩٨٩ . ولقد أصدرتُ ، مع ذلك ، على أن « المجتمعية » - الالتزام بفكرة المجتمع القومى - تمثل مُكوناً أساسياً حاسماً للشكل المعاصر من العولمة (اعتبار العالم مكانًا واحداً) (٣٥) . وبالأحرى ، تقول فكرتى بأننا يجب ألا نُدخل إلى دراسة العولمة نوع النظرة إلى الثقافة التى ورثناها من التحليل التقليدى للمجتمع القومى . إن كثيراً من الصعوبات التى تواجه تفكيرنا بشأن الثقافة - على

المستوى العالمى - تنبع من خبرتنا فى هذا المجال الأخير ، وخاصة : الافتقاد لإدراك المجتمعات كوحدات مركزية وكبيرة ، بما فى ذلك العالم ككل (٣٦) . إن الرؤية الوحدوية للمجتمع المبنى قومياً تمثل بدرجة دالة جانباً من جوانب الثقافة العالمية .

وبعيداً عن الحدود النابعة من اشتقاق فكرة الثقافة من فكرة وحدودية المجتمع ، على نحو خاص (وهى فكرة طرحها أيضاً الأنثروبولوچيون على المجتمعات الأولية أثناء مرحلة الانطلاق الحاسمة نحو العولمة الحديثة : ١٨٨٠ - ١٩٢٥) ، فإن المشكلة الأساسية الأخرى الخاصة بالتفكير فى الثقافة من زاوية عالمية ، إنما تُشتَق من تمركز الصورة المهيمنة ، لما يُطلَق عليه عادة بتبادل الاعتماد العالمى ، على الاقتصاد العالمى ، برغم أن الفكرة التى تخدم ذاتها بشأن « القرية العالمية » ، ويروّج لها المعلقون فى التليفزيون ، تظل مُنافساً وثيق الصلة بالموضوع ، وإن كان مُضلِّلا كما هو الحال بالنسبة إلى فكرة « كوكب الأرض » .

وتتوازى الصعوبة الأساسية فى السلوك الاقتصادى الأولى مع مشكلة خضوعنا لاستعباد فكرة المجتمع القومى المتجانس . ونظراً لتسارع بلورة الاقتصاد العالمى فى الفترات الأخيرة نسبياً ، فإننا نميل إلى التفكير فى أن ذلك يمثل تعريف أو تحديد العولمة بشكل عام . ولكن هذه الرؤية تتغاضى - مع الأسف - عن عدد من التطورات التاريخية التى مهما تمتعت به من حرية نسبية ، فإنها ترتبط بفكرة الثقافة العالمية . وعلاوة على ذلك ، فإن قصر التركيز تقريباً على الاقتصاد العالمى يفاقم من الميل نحو التفكير فى أن بإمكاننا فحسب إدراك الثقافة العالمية عبر محور الهيمنة الغربية والمقاومة الثقافية غير الغربية . وفى حين يبدو من البلاهة الشديدة رفض ارتباط ذلك بالمنظور ، هناك العديد من العوائق .

وكما هو معروف ، حدث مؤخراً توسّع كبير فى الرطانة الخاصة بالعالمية ، والعولمة ، والتدويل .... وهلمجّرا . وفى الواقع ، يبدو أن نمطاً مستقلاً نسبياً من الخطاب المتعلق بتلك القضايا قد تبلور عبر أنحاء العالم . ولنناقش الأمر بصورة أخرى : إن « الحديث على مستوى الكوكب » - خطاب العولمة - قد حقق استقلالاً نسبياً ، على الرغم من محتواه واهتماماته التى تسانده كثيراً من مجتمع إلى آخر ، وداخل كل مجتمع . ومن ثم يُعدّ خطاب العالمية مكوّناً حيوياً من الثقافة العالمية المعاصرة . إنه

يتـوقف بدرجة كبيـرة على ، بل ويكـمن فى ، التحـول والظـروف الخـلافـية التى يتم خلالها « تحديد » العالم ككل . ولنناقش الأمر على نحو أكثر تخصيصاً : إن صور النظام العالمى (والفوضى العالمية) – بما فى ذلك التفسيرات والتأكيدات المتعلقة بماضى وحاضر ومستقبل مجتمعات وحضارات وجماعات عِرقية ومناطق معينة – تقع فى مركز الثقافة العالمية .

ويمكننا ، عبر هذه الخطوط ، أن ندرك الثقافة العالمية من حيث هى تاريخ طويل جداً . ونجد أن « فكرة الجنس البشرى » فكرة على الأقل قديمة بمثل قدَم العصر المحورى لدى ياسبرز ، حيث نشأت الأديان والمبادئ الميتافيزيقية الأساسية فى العالم ، وكان ذلك منذ قرون عديدة قبل نشأة الجماعات أو المجتمعات القومية [٣٧] . وخلال تلك الفترة الطويلة ، كانت الحضارات والإمبراطوريات والكيانات الأخرى تواجه على الدوام مشكلة رد الفعل الأوسع والمنضغط للسياق ، والآن : هو السياق العالمى [٣٨] . إن الطرق التى حـاولت من خـلالهـا تلك الكيـانات فى التـاريخ الحـديث نسـبـيـاً ، والمجتمعات القومية على نحو خاص ، أن تتعلم – فى الوقت ذاته – من الآخرين وتحافظ على حَس بالهوية – أو أن تعزل نفسها عن ضغوط الاتصال – إنما تشكل أيضاً جانباً مهماً من جوانب خلق ثقافة عالمية [٣٩] . وعلى نحو أكثر تخصيصاً ، يمكن القول إن ثقافات مجتمعات معينة تنتج ، بدرجات مختلفة ، من تفاعلها مع مجتمعات أخرى فى النظام العالمى . وبكلمات أخرى ، تشكلت الثقافات المجتمعية القومية بصورة مختلفة من خلال تفسير الآخر ذى الدلالة [٤٠] . وبالكيفية نفسها ، خُلِقت الثقافة العالمية ذاتها من زاوية تفاعلات معينة بين المجتمعات القومية .

ومن هنا ، تتسم قضية « الاستجابة الانتقائية » بالأهمية عند أى محاولة لاستيعاب ما يمكن أن يعنيه مصطلح « الثقافة العالمية » ، لأنه يشير إلى تلك الظاهرة المعاصرة الخاصة بأن المجتمعات القومية المعنية تُصبح نماذج إيجابية أو سلبية بقدر ما يتعلق الأمر بالانخراط فى العولمة . إن التقسيم العالمى للموضوعات الخاصة بفكرة البيريسترويكا / الجلاسنوست (إعادة البناء / المصارحة) ، ذات الأساس السوفيتى ، قد لعبت دوراً كبيراً فى هذا الصدد . لقد جلبت إلى مقدمة الخطاب العالمى مشكلة العلاقة بين الهوية المجتمعية والمشاركة فى عملية العولمة ، وفى الوقت ذاته فإن

الشعبية العالمية التى حظت بها فكرة البيريسترويكا / الجلاسنوست تُذكّرنا بأن كافة المجتمعات كانت مُقيدة بتأسيس الرابطة بين التوجه نحو الداخل والتوجه نحو الخارج .

لقد أشرتُ – علاوة على نقاشى لقضية العالمية – إلى بعض الجوانب المُهمَلة فى تحليل الثقافة العالمية . كانت أطروحتى العامة تتمثل فى أن الالتزام بفكرة المجتمع القومى المتسق قد أعمانا عن مختلف السبل التى يجرى من خلالها « تنظيم » العالم ككل حول مجموعة من التعريفات المتحولة للظروف العالمية . وفى الواقع ، ليس من الإفراط القول بأن فكرة الثقافة العالمية تمتلك معنى ، مثلما هو الحال بالنسبة إلى فكرة الثقافة المجتمعية القومية أو المحلية .

١ -راجع بهذا الصدد :

Immanuel Wallerstein, **The Politics of the World - Economy** (Cambridge ; Cambridge university Press, 1984) 166-7.

٢ - راجع بهذا الصدد :

François Bourricaud, " Modernity, "Universal Referencé and the Process of Modernization " , in **Patterns of Modernity**, Volume I : The West, ed. S. N. Eisenstadt (New York : New York university Press, 1987): 2!

٣ - راجع :

Clifford Geertz, " The Uses of Diversity " , Michigan Quarterly, 25, 1 (1986) : 114-5.

٤ - راجع :

Burkhart Holzner and Roland Roberston, " Identity and Authority : A Problem Analysis of Processes of Identfication and Authorization", in **Identity and Authority : Explorations in The Theory of Society**, ed. Roland Robertson and Burkhart Holzner (Oxford : Basil Blackwell, 1980) " 1- 39.

راجع أيضاً كتابي :

"Aspects of Identity and Authority in Sociological Theory ", in ibid., 218 - 65.

ومن بين أهم المساهمات الحديثة لدراسة تشكيل الهوية الوطنية ، ما يلي :

Anthony D. Smith, **Therories of Nationalism** (New York : Holmers and Meier, 1983) ; Ernest Gellner, **Nations and Nationalism** (Ithaca, New York : Comell University Press, 1983) ; Benedict Anderson, **Imagined Communities** (London : Verso, 1983); Eric Hobsbawn and Terence Ranger, eds., **The Invention of Tradition** (Combridge : Combridge University Press, 1983) ; Carol Gluck, Japan's **Moderns Mythes** (Princeton : Princetan University Press, 1985) ; Tom Nair, **The Enchanted Glass**: Britain and its Monarchy (London : Hutchinson Radius, 1988) ;

Harold James, **A German Identity** : 1770 - 1990 (New York : Routledge, 1989); Hugh Kiemey, **The British Isles** (Cambridge : Cambridge University Press , 1989).

٥ - راجع :

Bernard McGrane, Beyond Anthrropology (New York : Columbia University Press, 1989) .x.

٦ - المرجع السابق ، (ix) .

٧ - المرجع السابق ، (x) .

٨ - راجع :

Benjamin Nelson, " **Civilizational Complexs and Intercivilizational Encounters,** " in **On The Roads to Modernity : Conscience ,Science and Civilizations**, ed. Toby E. Huff (Totowa, New Jersey : Rowman and Litte field, 1981) : 80 - 106.

ومع ذلك ، فلم يتناول نلسون قضية تفسير الهويات الوطنية . أما جميس فى كتابه " A German Identity " فيقول الكثير بقدر ما يتعلق الأمر بألمانيا .

٩ - راجع كتابى :

" Globality, Global Culture, and Images of World Order" , in **Social Change and Modernity,** ed. Hans Haferkamp and Neil Smelser (Berkeley : University of California Press, 1991) .

راجع أيضاً :

Roland Robertson and Frank Lechner, " **Modrenization, Globalization and the Problem of Culture in World - Systems Theory** " , Theory, Culture & Society, 2,3 (1985) : 103 - 18

١٠ -راجع كتابى :

Zygmunt Bauman, " Is There a Postmodern Sociology ? " **Theory, Culture & Society**, 5, 2/3 (1988) : 217 - 38

١١ - يُعد فريدريك جيمسون مثلاً أساسياً هنا . راجع ، على نحو خاص ، كتابه :

" **Third - World Literature in the Era of the Multinational Corporation** " , Social Text (Fall, 1986) : 65 - 88

راجع أيضاً :

Socott Lash and John Urry, **The End of Organized Capitalism** (Madison : University of Wisconsin Press, 1987) and David Harvey, **The Condition of Postmodernity** (Oxford : Basil Blackwell, !989) .

١٢ – راجع :

Wallerstein, 167

ويجادل والرشتين أيضاً في الفقرة نفسها قائلا: « إن الحضارة الرأسمالية ...... وهي تندفع نحو تحللها ...... تصبح ، في غضون ذلك ، أقوى وأقوى » . وهذه دون شك وجهة نظر أكثر رُقياً وأكثر « أماناً » من وجهة نظر أحد المدافعين الآخرين البارزين عن تحليل النُظم العالمية ، وتحديداً كريستوفر تشيس – دون ، الذي نُشرت له ، مع الأسف ، المقولة التالية في أواخر عام ١٩٨٩ : « إن الثورات التي جرت في الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية قد زادت من معارفنا الجماعية بشأن كيفية بناء الاشتراكية ، برغم نجاحاتهم وإخفاقاتهم الجزئية فحسب . إن خبرتهم توسع من المساحة المتاحة لتجارب أخرى في الاشتراكية » ؛ راجع :

Global Formation : Structures of the World - Economy, Oxford : Basil Blackwell, 1989, 342.

ويتسم الاختلاف بين والرشتين وتشيس – دون بالأهمية ، إذ يوضح التعارض بين الأشكال الراقية والتبسيطية من « تحليل النُظم العالمية » . وفي حين أدى الانهيار الواضح للاشتراكية الشيوعية عام ١٩٨٩ إلى خيبة أمل وإحباط لدى الأعضاء الطوباويين في هذه المدرسة الفكرية ، لايوجد بشأن عام ١٩٨٩ ما يدعم « أنصار والرشتين » . وهناك ، في واقع الأمر ، ما يجعلنا نقول إن والرشتين قد تنبأ بانهيار « اشتراكية » البلد الواحد .

١٣ – راجع :

Fredric Jameson , " **Postmodernism , Or the Cultural Logic of Late Capitalism** ", New Left Review , 146 (1984) : 53 - 92 .

وللاطلاع على رؤية للماركسية الجديدة أو « مابعد الماركسية » ، تعطي استقلالاً ذاتياً للثقافة ، راجع :

Lash and Urry .

١٤ – راجع :

Louis Dumont, **Essais Sur L'Individualisme** (Paris : Editions du Seuil, 1983).

ولا نعني بذلك تعليقاً ازدرائيا حول أعمال دومونت الرائدة بشأن مايسميه ، بأسلوب تجريدي ، الأيديولوجيات الحضارية الرئيسية .

١٥ – راجع :

Karl Jaspers, **The Origin and Goal of History** (New Haven : yale University Press, 1953) .

١٦ – للاطلاع على مساهمة مهمة لهذا الجانب المتعلق بالهوية اليابانية ، راجع :

David Pollocke , **The Facture of Meaning : Japan's Synthesis of China from the Eighth Mnoght the Eighteenth Centuries** (Princetion : Princeton University Press, 1986).

١٧ – راجع بهذا الصدد :

Roland Robertson, " Globalization Theory and Civilization Analysis " , **Comparative Civilizations Review**, 17 (Fall 1987) : 20-30 and " Mapping the Global Condition : Globalization as the Centrol Concept" , **Theory, Culture & Society** , 7 2/3 (1990) : 15 - 30.

١٨ – راجع :

Jean Baudrillard, America (London : Verso, 1988) 410.

١٩ – راجع :

Arjun Appadurai, " Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", **Public Culture, 2** (Spring 1990) : %.

٢٠ – المرجع السابق ، ١٧ .

٢١ – المرجع السابق ، ٢٠ .

٢٢ – راجع :

Anthony D. Smith , **Nationalism in the Twentiethe Centurey** New, York : New York University Press, (1979) 2.

راجع أيضاً :

Hans kohn, " Nationalism, and the Internationalism,", in **History and the Idea of Mankind,** ud. W. Warren Wagar (Albu querque : Unversity of New Mexico Press, 1971) .

وحول فترة أكثر حداثة ، راجع :

Rupert Emerson, **Self - Determination Revisited in the Era of Decolonization** (Harvard : Center for International Affairs , Harvard University, 1964).

٢٣ – راجع :

Geertz, 112

٢٤ –لقد تم تقديم هذا النموذج ، وإن كان عبر خطوط مختلفة إلى حد ما ، فى كتاب :

Roland Robertson and Jo Anu Chirico, " Humanity, Globalization and Worldwide **Religious Resurgence : A Theoretical Exploration",** Sociological Analysis, 46 (Fall 1985) : 219 - 42.

٢٥ – لقد قدمت ، فى كتابات أخرى ، خطوطاً عريضة لنموذج يتكون من أطوار مميزة من العولمة فى تاريخ العالم الحديث . راجع :

Robertson, " Mapping The Global Condition" .

٢٦ – راجع :

John W. Meyer, " **Self and the life Course : Institutionalization and Its effects ", in Institutional Structure : Constituting Society and The Individual** , ed. George Thomas et al. (Beverly Hills, California: Sage) : 243 - 4.

٢٧ – راجع :

Cynthia Enloe, Bananas , Beaches & Bases : **Making Feminist Sense of International Politics** (Berkeley : University of California Press, 1990).

٢٨ – راجع :

Immanuel Wallerstein, " World - Systems Analysis", in Social Theory Today, ed. Anthony Giddens and Jonathan H. Turner (stanford : Stanford University Press, 1987) : 309.

٢٩ لقد قمت بتطوير بعض تلك الأفكار بشأن الموضوع ، فضلاً عن توثيقها ، وذلك في مقالي :

" After Nostalgia ? Wilful Nostalgia and The Phases of Globalization", in **Theories of Modernity and Postmodernity**, ed. Bryan S. Turner (London : Sage , 1990) : 45 - 61

٣٠ – للاطلاع على مناقشة ومعلومات حول استقبال اليابانيين لأفكار ماكس فيبر في اليابان ، راجع :

Takeshi Ishida, **Japanese Political Culture** (New Brunswick, New Jersey ; Transaction Books, 1983) 51 - 68.

وبشكل عام أكثر ، يمكن الرجوع للمرجع السابق ص ٦٩ – ٨٦ .

٣١ – راجع :

Margaret Archer, **Culture and Agency : The Place of Culture in Social Theory** (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) .

٣٢ – للاطلاع على مناقشة للموضوع ، راجع :

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan S. Turner , **The Dominant Ideology Thesis** (London : Allen and unwin) 1980.

راجع أيضاً :

Dominant Ideologies, ed. **Abercrombie**, Hill and Turner (London ; Unwin Hyman, 1990) .

٣٣ – راجع :

William H. McNeill, **Polyethnicity and National Unity in World History** (Toranto : University of Toranto Press, 1985) 33.

٣٤ – المرجع السابق ، ٣٤ .

٣٥ – راجع أيضاً :

John W. Meyer, " The World Polity and the Authority of the Nation - state, " in **Studies of the Modern World - System** , ed. Albert Bergesen (New York : Academic Press; 1980) : 109 - 37 ; and Frank J. Lechner, " Cultural Aspects of the Modern World - System " , in **Religious Politics in Global and Comparative Perspective,** ed. William H. Swatos, Jr. (New York : Greenwood Press) 1989) : 11- 28 .

٣٦ – للاطلاع على نقد مهم للمفهوم الأحادى للمجتمع فى إطار مرجعى تاريخى للعالم قائم على السوسيولوجيا ، راجع :

Michael Mann, The Sources of Social Power : Volume I, A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.

(Cambridge : Cambridge University Press, 1986).

٣٧ – راجع :

Wagar, ed.

٣٨ – راجع عملى :

" Glovality, Global Culture and Images of World order " .

راجع أيضاً :

Harvey, The Condition of Postmodernity, 350 - 9 .

وذلك للاطلاع على مناقشة ماركسية لردود الأفعال بشأن « انضغاط الزمان – المكان » .

٣٩ – للاطلاع على دراسة ممتازة بشأن ما يُسمى « الاستجابة الانتقائية » ، راجع :

Erik Cohen , " Thailand , Burma and Laos - an Outline of the Comparative Social Dynamics of Three Theravada Buddhist Societies in the Modern Era" , in **Patterns of Modernity,** Volume II ; **Beyond the West** , ed. S.N. Eisenstadt (New York : New York University Press, 1987) : 192 - 216 .

٤٠ – للاطلاع على دراسة حالة ، راجع عملى :

" Japan and the USA : The Interpretation Of National Identities and the Debate About Orientalism, ," in **Donimant Ideologies**, ed. Abercrombie, Hill and Turner, 182 - 98.



(٤) القومى والعالمى :
هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية ؟

إيمانويل والرشتين



يضعنا مفهوم « الثقافة » ذاته أمام مفارقة ضخمة . فالثقافة – من حيث التعريف – تتسم بالخصوصية . إنها مجموعة القيم أو الممارسات لجزء أصغر من الكل . ويصدق ذلك سواء أكان المرء يستخدم الثقافة من زاوية أنثروبولوچية لتعيين القيم و / أو الممارسات الخاصة بمجموعة معينة في مقابل أى مجموعة أخرى على مستوى الخطاب نفسه (الثقافة الفرنسية فى مقابل الثقافة الإيطالية ، أو الثقافة البروليتارية فى مقابل الثقافة البرجوازية ، أو الثقافة المسيحية فى مقابل الثقافة الإسلامية ... إلخ) ، أم كان المرء يستخدم الثقافة من زاوية الأدب المحض لتعيين القيم ، و/ أو الممارسات « العلوية » وليس « القاعدية » لأى مجموعة ، وهو المعنى الذى يشتمل بشكل عام على الثقافة بوصفها تمثيلاً ، ونتاجاً لأشكال فنية (١) . إن الثقافة (أو أى ثقافة ما) فى الاستخدامين هى ما يشعر الأفراد به أو يقومون بعمله بما يختلف عن أفراد آخرين لايشعرون بالأشياء نفسها أو يقومون بعملها .

ومع كلٍ لايوجد – من الناحية الأخرى – أى تبرير للقيم و / أو الممارسات الثقافية دون إشارة إلى بعض المعايير المُفترض عالميتها . فالقيم ليست جيدة لأن مجموعتى تتمسك بها ، كما أن الممارسات ليست جيدة لأن مجموعتى تمارسها . إن الجدال بعكس ذلك ينتمى بيأس إلى نظرية الأنا وحدية (Solipsism) ، ويجبرنا على الوقوع إما فى إطار النسبية الثقافية التى تصيبنا بالشلل المطلق (طالما أن الحُجَّة يمكن أن تصدق بالقدر نفسه على أى قيم و / أو ممارسات لأى مجموعة أخرى ، أو فى إطار نزعة كراهية الأجانب التى تقتلنا تماماً (طالما لاتوجد قيم و / أو ممارسات جيدة تنتمى لأى جماعة أخرى ، بحيث يمكن قبولها والتسامح معها) .

(١)

لقد اخترت موضوع « القومى والعالمى » ، وإذا كنت قد اخترت القومى من حيث هو نموذج أولى للخاص ، فإن ذلك يرجع إلى أن القومية فى نظامنا العالمى الحديث هى الخصوصية النقية (وإن لم تكن الوحيدة) وهى ذات إغراء كبير ، وتمثل القوة الأطول بقاءً ، والسلطة السياسية الأعظم ، كما أنها أثقل عتاداً فى دعمها .

وهنا ، أطرح السؤال التالى : هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية ؟ وقد يبدو السؤال مُضحكاً ، وخاصة مع معرفة الحقيقتين التاليتين : أولاً ، طرح بعض الناس ، لآلاف من السنين الآن ، أفكاراً أكدوا أنها تمثل قيماً أو حقائق عالمية . وثانياً ، على مدى ٢٠٠ سنة الآن ، وبصورة مُكثَّفة فى الخمسين سنة الأخيرة ، أكّدت الكثير من الحكومات القومية (بل حتى أغلبها) ، فضلاً عن المؤسسات العالمية ، صحة مثل هذه القيم أو الحقائق وإمكانية تنفيذها ، كما هو الحال فى النقاش الذى دار حول حقوق الإنسان وأسفر عن صدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة فى عام ١٩٤٨ .

إن إصرارى على ضخامة المفارقة لايرجع إلى أنها ليست فحسب مفارقة منطقية ، وإنما أيضاً مفارقة تاريخية . إن ما يُسمى الدول القومية – وهى الإطار الثقافى الأساسى (ليس الوحيد بأى حال ، وإنما يُعد الإطار الأساسى اليوم) – يمثل بالطبع كيانات حديثة نسبياً . فالعالم الذى يتكون من هذه الدول القومية لم يظهر للوجود – جزئياً – سوى فى القرن السادس عشر . لقد حظى هذا العالم بالتنظير ، ولم يتحول إلى وعى واسع الانتشار سوى فى القرن التاسع عشر . ثم أصبح بعد ذلك – فى عام ١٩٤٥ – ظاهرة عالمية لا فكاك منها .

وإلى جانب ظهور تلك الدول القومية – التى كان لكل منها حدودها وتقاليدها الخاصة – كان العالم يتحرك ، كما يُقال ، نحو وعى عالمى ، وعى بشىء يسمى الإنسانية – كيان عالمى يتجاوز حتى ما يتعلق بالأديان العالمية ، وهو ما كان يميل فى الممارسة العملية إلى استيعاب أصحاب الديانة الواحدة فقط .

والوصول إلى نهاية هذا المسار المزدوج – الخلق التاريخى للأمم ذات الخصوصية ، جنباً إلى جنب الخلق التاريخى للإنسانية العالمية – نجد انحرافاً لافتاً للنظر عن القياس المعهود . وبمرور الوقت ، أصبحت الدول القومية ذات الخصوصية تشبه بعضها البعض أكثر وأكثر من زاوية أشكالها الثقافية . والسؤال الآن : ما الدولة التى لا تمتلك اليوم أشكالاً سياسية معيارية معينة : هيئة تشريعية ، ودستوراً ، وبيروقراطية ، ونقابات ، وعُملة نقدية وطنية ، ونظاماً مدرسياً ؟ عدد محدود جداً بالتأكيد ! وحتى إذا تحدثنا عن مجال الأشكال الفنية ، وهو مجال أكثر خصوصية ، فما البلد الذى لا يمتلك أغانىَ خاصة به ، ورقصات ، ومسرحيات ، ومتاحف ، ورسوماً ، واليوم : ناطحات سحاب ؟ ألا يزداد مقدار التشابه بين الهياكل الاجتماعية التى تكفل تلك الأشكال الفنية ؟ ويبدو الأمر كما لو أنه كلما ازدادت شدة الحماسة القومية فى العالم ، ازداد تطابق التعبيرات عن هذه النزعة القومية . إن أحد المطالب القومية الرئيسية هو دائماً الحصول على شكل ما تمتلكه بالفعل البلدان الأكثر تميزاً – أليس كذلك ؟

وبدون شك ، يرجع ذلك جزئياً إلى الانتشار الثقافى . فوسيلة النقل والاتصال التى تقع تحت تصرفنا هى الأفضل دائماً . ونحن نعرف جميعاً مدى تزايد اهتمامنا بأرضنا أكثر مما كان عليه الأمر لدى الأجيال السابقة . ولكن هذه المسألة تقودنا أيضاً إلى التفكير فى السؤال التالى : ما الضغوط القائمة ، بحيث تجعلنا نؤكد اختلافاتنا واستبعاداتنا الثقافية فى مثل هذا النمط المماثل للاستنساخ ؟

ولسوف نتناول الآن نمطين متعارضين لتفسير هذه الظاهرة التى يتكرر طرحها . ويتمثل النمط الأول فى موضوعة الاتجاه الخطى نحو عالم واحد . ويدور جدال اليوم حول اشتمال الكرة الأرضية على عدد كبير من المجموعات المتميزة والمتمايزة . وبمرور الزمن توسع تدريجيا نطاق مختلف الأنشطة ، واندمجت بعض المجموعات ، وسوف تصل تدريجياً بمساعدة العلم والتكنولوچيا إلى عالم واحد – عالم سياسى واحد ، عالم اقتصادى واحد ، عالم ثقافى واحد . لم نصل إلى تحقيق ذلك بعد ، ولكن المستقبل يلوح أمامنا بوضوح .

أما التفسير الثانى ، فيطرح سياقاً مختلفاً وإن كان الناتج المتوقع هو الشيء نفسه تقريباً . إن الاختلافات التاريخية بين كافة المجموعات كانت دائماً سطحية ، كما يُطرح فى النقاشات الدائرة . كما كانت كافة المجموعات دائماً هى الشيء نفسه ، فى سياق طرق هيكلية أساسية . ولايوجد شك فى وجود عديد من تلك الهياكل المختلفة ، ولكنها كانت تشكل سلسلة ذات طابع نمطى . إنها بالطبع نظرية المراحل فى التطور البشرى ، وهى نظرية شائعة فى العلم الاجتماعى الحديث منذ نشأته . وطالما أن كافة « المجتمعات » كانت – فى إطار نمط التنظير – تتحرك خلال مراحل متوازية ، فإننا نصل فى النهاية إلى النتيجة نفسها ، كما هو الحال فى نظرية الاتجاه العلمانى نحو عالم واحد . إننا نصل فى النهاية إلى عالم بشرى واحد ، ومن ثم نصل بالضرورة إلى ثقافة عالمية .

ولقد قمت بطرح السؤال التالى : هل يمكن أن توجد ثقافة عالمية ؟ ولايتعلق سؤالى بما إذا كان ينبغى أن توجد ثقافة عالمية – وسوف أعود إلى هذه المسألة مرة أخرى – وإنما يدور حول إمكانية أن توجد ثقافة عالمية ؟ ويبدو واضحاً أن هناك مقاومة عميقة لهذه الفكرة ذاتها . وتتخذ هذه المقاومة ، من ناحية ، شكل النزعات الشوفينية السياسية العديدة التى تظهر على السطح دوماً فى كافة أنحاء الكوكب . كما أنها تتخذ أيضاً شكل ما يُسمى بالثقافات المضادة المتعددة ، التى تبدو مندفعة على الدوام ، كما تبدو صيحتها من أجل التجميع والحشد – وهى صيحة من القلب – نوعاً من النضال ضد الانتظام .

وفى رأيى أن كلا التفسيرين الكلاسيكيين – الاتجاه العلمانى نحو عالم واحد ، أو نظرية مراحل التطور البشرى – لا يمثلان نموذجين مقيدين . ولاشك أن كلا منهما يمسك بناصية بعض عناصر الواقع الأمبيريقى الذى نعتقد أننا نعرفه ، ولكنهما يتجاهلان أيضاً الظواهر المرئية بوضوح . وعلاوة على ذلك ، يتطلب كل منهما وثبات من الاستدلال (وثبات من الإيمان ؟) تبدو منطوية على المخاطرة بقدر كبير .

ولسوف أبدأ ، بالأحرى ، بنموذج من الأنظمة التاريخية المتعاقبة التى لا يتحدد الشيء اليقينى فيها إلا من خلال وجود تعاقب للأنظمة واستمرار لهذا التعاقب ، مما يفتح المجال لتبيان شكل ومحتوى كل منهما .

وينبع السبب الأساسى لهذه النزعة الشكوكية الأولية بشأن مفهوم الثقافة العالمية من الإحساس بأن تعريف الثقافة هو مسألة تتعلق بتعريف الحدود ، وهى سياسية فى الأساس ، حدود الاضطهاد ، والدفاع فى مواجهة الاضطهاد . ينبغى أن تكون الحدود تحكمية بالضرورة من زاوية اعتبار قضية ترسيم الحدود عند نقطة معينة وليس غيرها نادراً ما تكون (وربما لا يمكن أن تكون) صارمة منطقياً . من هو العربى ؟ وما الموسيقى الجيدة ؟ أو حتى : ما الموسيقى ؟ هل الكونفوشيوسية دين ؟ يبدو واضحاً أن الحدود تعتمد على التعريفات ، والتعريفات ليست موحدة عالمياً أو حتى حققت اتساقاً عبر الزمن . وعلاوة على ذلك ، نجد عند أى لحظة زمنية معينة أن كل العرب لا يتحدثون العربية ، وكل الرجال الإنجليز ليسوا فرديين ، وبعض اليهود والمسلمين ملحدين . وأعنى بذلك ، أنه يبدو واضحاً أن تعريف الثقافة مهما كان لايعنى أن الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعة معينة يؤمنون بقيمها المُفترضة أو يشتركون فى ممارساتها . وبالتالى ، فبأى معنى تشرك مثل هذه المجموعة فى ثقافة معينة ؟ ولماذا يتم ترسيم الحدود فى ذلك الموضع تحديداً ؟

ولسوف أبدأ مناقشتى بمثال من القرن العاشر . فى تلك الفترة ، كانت أوروبا الغربية تشهد تغيراً فى مجال علاقات الإنتاج الاجتماعية ، وهو التغير الذى أطلق عليه المؤرخون اسم « نزعة القلعة » – Incastellamento – (من الكلمة الإيطالية التى تعنى القلعة) . ويعنى ذلك قيام شخص قوى له نفوذ ببناء قلعة ، ويستخدمها لإجبار الفلاحين المحليين – سواء المالكين للأرض امتلاكاً حراً أو المزارعين الأجراء – على الخضوع قضائياً واقتصادياً لسيد القلعة الإقطاعى . وقد نجح السادة من الإقطاعيين فى تأكيد حقهم فى قيادة وتقييد واعتقال هؤلاء الفلاحين . ومما يثير الاهتمام فى هذا النقاش ما طرأ على المصطلحات من تغير ، كجزء من عملية التحول الاجتماعى .

ومع حلول القرن الحادى عشر ، تم إطلاق مصطلح « الاستعمال » أو (« العادة » أو « التقليد ») و « العُرف »[٢] على تلك الحقوق التى اغتصبها السادة الإقطاعيون بالقوة أساساً فى القرن العاشر . ومن هنا ، فإن كلمة « العُرف » فى هذه الحالة على الأقل – وهى مصطلح أساسى فى الخطاب الثقافى – قد استخُدمت لوصف ما نعرف أنه كان سلطة تعرضت للاغتصاب من قبل لفترة زمنية قصيرة نسبياً . وفى واقع الأمر ،

كان إطلاق اسم العُرف على هذه الممارسة بمثابة طريقة لإضفاء الشرعية عليها ، أى من أجل تقليص كمية القوة الحالية المطلوبة للتنفيذ . إن تسمية « العُرف » كان جُهداً من أجل تحويله إلى « حق » . ومن المفترض أن هذا الجهد قد حقق نجاحاً إلى حد كبير .

وبدون شك ، لم يستوعب كل فلاح بالكامل فكرة أن واجباته للسيد الإقطاعى كانت « حقاً » لهذا السيد ، ولكن كثيرين استوعبوا ذلك ، وكانت تربية الأطفال تجرى وفقاً لهذه الثقافة ، حتى عندما يتعلمون لغة معينة ، أو ممارسات دينية معينة ، أو اعتبار أشياء بعينها جميلة . إن زائراً قوى الملاحظة يسافر من منطقة إلى أخرى ، بإمكانه أن يصف مدى تنوع ثقافات مختلف المناطق . وقد يلاحظ هذا المُسافر ذاته حدود عدم اليقين ، دون شك ، حيث يبدو امتداد إحدى الثقافات واضحاً فى الثقافة المجاورة . وكلما كان الزائر أجنبياً كان الميدان الذى يعتبره مُشكِّلاً لحدود ثقافة منفردة كبيراً . فما كان يمكن أن يبدو منطقة ثقافية « صينية » لماركو بولو ، يُمكن أن يتصوره أى تاجر من المنطقة الثقافية « الصينية » التى وصفها ماركو بولو ، باعتباره سلسلة من مناطق أصغر من منطقته .

كما أن ما يمكن تسميته مرونة الثقافة ، كان يمثل دائماً واقعاً اجتماعياً ، ولم يكن من الممكن تعزيزه إلا مع زيادة كثافة الاستيطان البشرى . وربما فى عام ١٠٠,٠٠٠ قبل الميلاد - عندما كانت البشرية تتكون من سلسلة من الجماعات الصغيرة التى تعيش متباعدة عن بعضها البعض - كانت كل جماعة تتسم بتجانس ثقافى نسبى . ومع كل ذلك ، لا معنى اليوم ، أو حتى فى فترة التاريخ المدوَّن اعتبار أنفسنا نعيش فى جماعات متجانسة ثقافياً . إن كل فرد يمثل نقطة التقاء لعدد كبير من السمات الثقافية . فإذا ما تخيل المرء سلسلة من الجماعات التى تضم أشخاصاً يتمسكون بكل سمة من السمات الخاصة التى توجد فى فرد منفرد ، عندئذ ستضم كل مجموعة من تلك المجموعات قائمة مختلفة من الأشخاص ، على الرغم من عدم الشك فى وجود تداخل جوهرى بينهم . ومع كل ذلك ، فإن ذلك يعنى أن كل فرد فى الواقع يمثل تكويناً فريداً من السمات والخصائص الثقافية . وإذا ما استخدمنا استعارة من فن الرسم ، يمكن القول إن المساحة الثقافية الجماعية الناتجة هى مزيج شديد البراعة

من عدد كبير جداً من الألوان ، حتى إذا قيَّدنا أنفسنا بالنظر إلى وحدة صغيرة نسبياً فحسب (صغيرة مكانياً ، وصغيرة ديموغرافياً) .

وبهذا المعنى ، كان تاريخ العالم ذاته نقيضًا للتوجه نحو التجانس الثقافى ، بل كان بالأحرى توجهاً نحو التمايز الثقافى أو التوسع الثقافى أو التعقُّد الثقافى . ومع كل ذلك ، فنحن نعرف أن عملية الطرد المركزى هذه لم تكن تميل على الإطلاق نحو برج بابل ، فوضى ثقافية محض ، ويبدو أنه كانت توجد قوى جانبة تعمل على تقييد ميول الطرد المركزى ونظمها . وفى نظامنا العالمى الحديث ، كانت الدولة القومية هى قوة الجذب الوحيدة القوية .

وخلال عملية انتشار الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، نجد أن الدول القومية التى تظهر للوجود كانت نوعاً خاصاً جداً من الدولة ؛ إذ قامت بتعريف نفسها فى علاقاتها بالدول الأخرى ، إضافة إلى تلك الدول التى كانت تشكل معاً نظاماً بين - دولى (Interstate) . إن حدود الدولة القومية لم تتحدد فحسب بمرسوم داخلى ، وإنما ارتبط الأمر كذلك باعتراف الدول الأخرى ؛ وهى العملية التى عادة ما كانت تجرى صياغتها فى معاهدات . ولم تكن الدولة القومية تمتلك حدوداً فحسب ، وإنما كان لديها أيضاً ميل قوى نحو الربط بين الدول بحيث تتجاوز أجزاء تلك الدول ، وتتشكل الحدود الخارجية للدولة عن طريق خط منفرد متواصل ، مع أمل عدم احتوائه على مقاطعات أجنبية فى داخله . هذا ، بطبيعة الحال ، اعتبار محض شكلى للجغرافيا السياسية ، ولكنه قد يكون من الخطأ عدم ملاحظة كيف كان الضغط المبذول لتحقيق الخضوع والإذعان لهذه المورفولوچيا يتسم بقوة مطردة .

وهناك بعض القواعد الواقعية (de facto) الإضافية التى تتعلق بعملية خلق النظام الكائن بين الدول . لم تكن توجد أرض ليست لأحد ، ولا مناطق ليست جزءاً من دولة معينة . وكانت كافة الدول الناتجة متساوية قانونياً ، بمعنى أن كل واحدة منها كانت « ذات سيادة » . ومن المفترض أن ذلك كان يعنى أن سلطات أى دولة لم تكن تمتلك سلطة كاملة فحسب ، وإنما أيضاً كانت سلطتها محصورة داخل حدود الدولة ، ولم يستطع أحد الفرار من سلطة الدولة .

لقد استغرق الأمر ، بطبيعة الحال ، العديد من مئات السنين لإدخال كافة بقاع الكوكب داخل هذا النظام ، حتى تشترك كل بقعة فى الخصائص الرسمية نفسها ، مع تحقيق استقرار الحدود غير الثابتة ، وحتى الآن ، لا نجد أنفسنا معاً بعد . ولكن المقارنة بعام ١٦٤٨ مثلاً – عندما جرى توقيع معاهدة وستفاليا التى عزَّزت من نظام الدول الأوروبية الذى كان قائماً حينذاك – توضح أن عصر ما بعد عام ١٩٤٥ ، عصر النظام العالمى (عصر الأمم المتحدة) ، كان يمثل نموذجاً للوضوح والاستقرار القانونيين .

إن النظام ، كما تطور ، لم يكن نظاماً يعمل على هيكله وحدات الدولة فحسب ، وإنما كان يقوم أيضاً على تعريف علاقة كل فرد بالدولة القومية . ومع حلول القرن التاسع عشر ، أصبح مفهوم « المواطن » مفهوماً واسع الانتشار . كان من المُفترض أن يشارك كل فرد فى إحدى الوحدات ذات السيادة ، على أن تكون وحدة واحدة فقط . لقد كافحنا ، منذ ذلك الحين ، ضد مشكلة « الأشخاص الذين بلا دولة » ، ومشكلة « القومية المزدوجة » ، ولكن نموذج الاتجاه كان واضحاً .

وهكذا ، تأسَّست سلسلة كيانات من الأراضى المتجاورة المقيدة بوضوح ، ولدى كل منها قائمة خاصة بالأفراد الأعضاء . وظلت قضية كيفية اكتساب المرء للمواطنة قضية مثارة . لقد فرضت هذه القضية نفسها فى لحظتين من لحظات دورة الحياة : عند الميلاد ، وبدرجة كبيرة فى خضم الحياة . وتوجد عند لحظة الميلاد إمكانيتان فقط : أن يكتسب الفرد المواطنة وراثياً (من خلال والديه) أو جغرافياً (من خلال موقع ميلاده) ، وأما عن أى من الوسيلتين يتم استخدامها ، فقد كان أمراً من أمور النقاش السياسى المتواصل والانفعالى ، وكان الميل الكلى يتجه من الاعتماد على الوراثة إلى الاعتماد على الحقوق الجغرافية . وبعد فترة الميلاد – وخلال حياة المرء – هناك أيضاً إمكانيتان : إما أن يقدر الإنسان على تغيير المواطنة قانونياً أو لا يقدر . لقد تحركنا من الاستحالة إلى الإمكانية ، والإمكانية مزدوجة : إمكانية اكتساب مواطنة جديدة ، وإمكانية التخلِّى عن مواطنة قديمة . ويتسم تقنين هذه المسألة برمتها بالتعقيد الشديد ، ولا تزال العملية غير مكتملة ، وإنما يبدو الاتجاه واضحاً .

ويبدو أن هذه العمليات السياسية – إذا ما أخذناها كما هى – تفرض مشكلات « ثقافية » يصعب تصديقها . فكل فرد ينتمى قانونياً إلى وحدة واحدة فقط ، ومطلوب من كل

وحدة من الوحدات اتخاذ سلسلة من القرارات الثقافية أغلبها مُلزِم من الناحية القانونية . كما توجد لدى الدول الحديثة لغات رسمية ، ونُظم مدرسية ذات مناهج دراسية محددة ، وجيوش ذات سلوكيات معينة ، وقوانين تتعلق بالهجرة عبر الحدود ، وقوانين حول بنية الأسرة والملكية (بما في ذلك الميراث) ... إلخ . وينبغي اتخاذ بعض القرارات في كافة هذه المجالات ، ويمكننا أن ندرك لماذا يتأتى على الدول بشكل عام تفضيل الانتظام أينما كان ذلك ممكناً من الناحية السياسية . وعلاوة على هذه المجالات ، حيث القرارات حتمية لا مفرّ منها ، هناك مجال إضافي ؛ إذ يمكن نظرياً أن تبقى الدول محايدة ، ولكنها تتعرض في الممارسة لضغوط شديدة حتى تتخذ قرارات سياسية . ونظراً لأن الدولة قد أصبحت الآلية الأساسية لتخصيص الدخل الاجتماعي ، فإنها تتعرض لضغوط من أجل منح دعم مالي للعلوم والفنون في مختلف أشكالهما المتنوعة . ونظراً لمحدودية الأموال المتاحة – بحكم طبيعتها – يتأتى على الدولة القيام بخيارات في مجالي العلوم والفنون . وبعد مرور مائة عام على اتخاذ مثل هذه القرارات في دولة بعينها ، يبدو واضحاً أن ثقافة « وطنية » سوف تظهر للوجود ، حتى وإن لم تكن موجودة منذ البداية . إنه ماضٍ يتسم بطبيعة خاصة ، وميراث يتسم بطابع مؤسسي .

وهناك واقع آخر ، وهو واقع اقتصادي . فنظامنا العالمي الحديث هو نظام رأسمالي اقتصادي عالمي ، يعمل عبر إعطاء أولوية للتراكم المتواصل لرأس المال ، وهو ما يصبح أقرب مايكون إلى الكمال من خلال خلق تقسيم للعمل يتسم باتساعه الجغرافي الكبير ، ونجد تقسيم العمل قائماً اليوم على النطاق العالمي . ويتطلب تقسيم العمل تدفقات – تدفقات للسلع ، وتدفقات لرأس المال ، وتدفقات للعمالة ، وهي ليست تدفقات غير محدودة أو غير مُقيدة ، وإنما هي تدفقات ذات دلالة . ويعني ذلك ضرورة أن تسمح حدود الدولة بالنفاذ ، وهو ما يحدث بالفعل . وفي اللحظة ذاتها التي كان الإنسان يخلق فيها ثقافات قومية تتمايز كل منها عن الأخرى ، كانت هذه التدفقات تعمل على تحطيم التمايزات القومية . لقد أدت هذه التدفقات جزئياً إلى تحطيم التمايزات ، وذلك من خلال الانتشار البسيط . ويُثار هذا الحديث عندما يتعلق الأمر بالتدويل المطرد للثقافة ، والذي كان مُذهلاً حتى في المجالات التي كان يبدو أقل ترجيحاً فيها – أي في الحياة اليومية : عادات الطعام ، وأنماط الملابس ، والمسكن ، وفي الفنون .

ومع كل ذلك ، كانت عملية الانتشار هذه تتميز بالسلاسة . فالناس يعبرون الحدود على الدوام ، وليس بوصفهم مجرد زوّار مؤقتين . والناس ينتقلون من أجل العمل ، ولكنهم يفعلون ذلك بطريقتين مختلفتين أو على مستويين مختلفين . ففى قمة مقياس الوظيفة ، ينتقل الناس دوماً من البلدان الغنية إلى البلدان الفقيرة ، وعادة ما يمكث هؤلاء الأشخاص لفترات قصيرة ، وهم ليسوا بمهاجرين . كما لا يتم « استيعابهم » ولا يرغبون فى التشبّه ، ولا ترغب الدول التى تستقبلهم فى استيعابهم . وهم يميلون – من الناحية الثقافية – إلى تشكيل مقاطعات منفصلة نسبياً فى البلدان التى يمكثون فيها لفترة مؤقتة . وعادة ما يعتبرون أنفسهم حاملين لثقافة العالم ، وهو الأمر الذى يعنى فى الواقع أنهم يحملون ثقافة الجماعات المهيمنة فى النظام العالمى .

وهناك قضية أكبر تتمثل فى ذلك النوع الآخر من الهجرة ، أو الأشخاص عند أسفل مقياس الوظيفة ؛ أى الذين يذهبون من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية ، وعادة ما يبقون أو يحاولون البقاء هناك . وعندما يرغبون فى الاستيعاب داخل الثقافة الوطنية للدولة التى تستقبلهم ، عادة ما يواجههم الرفض . وعندما يرفضون الاستيعاب ، عادة ما يكون مطلوباً منهم أن يُستَوعبوا . ومن الناحية الرسمية ، عادة ما يصبحون « أقلية » .

ولا يندر اليوم وجود « الأقليات » ، بل العكس هو الصحيح . يوجد فى كل بلد جماعة أقلية واحدة أو أكثر من واحدة ، ويتزايد عددها . إذن ، فكما يوجد ديالكتيك لخلق عالم متجانس وثقافات وطنية متمايزة داخل هذا العالم فى الوقت ذاته ، هناك أيضاً ديالكتيك لخلق ثقافات قومية متجانسة وجماعات إثنية أو « أقليات » متمايزة فى الوقت ذاته داخل هذه الدول القومية .

ولكنّ اختلافاً واحداً حاسماً يبدو واضحاً بين الديالكتيكين . ففى ظل تناقضين متوازيين – الميل لعالم واحد فى مواجهة الميل للدول القومية المتمايزة ، والميل لأمة واحدة فى مواجهة الميل لجماعات إثنية متمايزة داخل كل دولة – كانت الدول هى التى تتمتع باليد العليا فى كل من التناقضين . ويرجع ذلك إلى سبب بسيط ، يكمن فى خضوع القوة المادية لسيطرة تلك الدول . ولكن الدول لعبت أدواراً عكسية فى التناقضين . فقد استخدمت قوتها – فى إحدى الحالات – لخلق تنوع ثقافى ، فى حين

استخدمتها - فى حالة أخرى - لخلق اتساق ثقافى . وقد أدى ذلك إلى أن تصبح هذه الدول أقوى قوة ثقافية فى العالم الحديث ، وأكثرها شيزوفرينيا . وتصدق هذه المسألة على جميع الدول ، سواء كنا نشير إلى الدول القوية نسبياً مثل الولايات المتحدة الأمريكية أو فرنسا أو الاتحاد السوفيتى ، أو كنا نشير إلى الدول الضعيفة نسبياً مثل الإكوادور أو تونس أو تايلاند .

(٢)

لقد كانت الثقافة دائماً سلاحاً للأقوى . هذا ما كنت أبغى توضيحه بإشارتى الموجزة إلى أوروبا فى القرون الوسطى . ولكن الثقافة كانت تقطع دائماً الطريقين . فإذا كان بمقدور الأقوياء إضفاء الشرعية على ما يقومون به من عمليات المصادرة من خلال تغيير وضعها إلى « أعراف » ، فيمكن للضعيف أن يلتمس المشروعية لهذه « الأعراف » نفسها من أجل مقاومة عمليات المصادرة الجديدة والمختلفة. إنها معركة غير متكافئة بالتأكيد ، ولكنها ليست من المعارك التى لم تترك أثراً .

إن الأمر الذى يثير الدهشة ، بشأن التاريخ السياسى للنظام العالمى الحديث ، كما تطور تاريخياً ، يتمثل فى تكرار وفعالية قيام العناصر المضطَهَدَة باستخدام ما يمكن تسميته بشكل عام المقاومة الثقافية . والمقاومة الثقافية هى ، بطبيعة الحال ، موضوعة أبدية خالدة . لقد تواجدت منذ قديم الزمان ثقافات شعبية مستقرة نسبياً ، أكّدت قيمها وأشكالها ضد ثقافات النخبة . كما تواجدت منذ قديم الزمان ثقافات مضادة متأزمة من زاوية الجماعات التى سعت عن عمد للانسحاب من نُظم السيطرة التى كانت خاضعة لها . وقد ارتبط ذلك على الدوام بطبيعة الإنتاج الفنى ، فى الشكل البوهيمى ، أو بالإنتاج الطوباوى فى شكل الأديان الجديدة . ولكن الثقافات المضادة المتأزمة كانت تتعافى على الدوام ، فاقدة قوتها كما أن استقرار الثقافات الشعبية ذاتها كان يمثل نقطة ضعف هذه الثقافات ، كما كان يمثل نقطة قوتها . لقد أدت فى كثير من الأحيان إلى التخدير الاجتماعى أكثر مما قادت إليه من ثورات اجتماعية .

أما الجديد فى المقاومة الثقافية اليوم فينتج عن الابتكار السوسيولوچى للحركات المعادية للنُظم فى القرن التاسع عشر ، حيث تمثلت الفكرة الأساسية فى ضرورة تنظيم المعارضة حتى تنجح فى تغيير العالم . وكثيراً ما نجد المقاومة الثقافية اليوم مقاومة منظمة ، ليست مقاومة تلقائية أو أبدية وإنما ذات تخطيط .

ويماثل تخطيط المقاومة الثقافية تخطيط المقاومة السياسية ، فاعليته هى فى الوقت ذاته عيبه المميت . فعند تنظيم أى حركة معادية للنظام من أجل الإحاطة بالسلطات القائمة أو الحلول محلها فى دولة ما ، تمد هذه الحركة نفسها بسلاح سياسى قوى مُعد من أجل تغيير العالم بطريقة معينة . ولكنها ، وبتنظيمها على هذا النحو ، تُدمج نفسها ومناضليها داخل النظام نفسه الذى تعارضه ، فهى تستخدم هياكل النظام من أجل معارضة النظام ، وهو الأمر الذى يُضفى شرعية جزئية على تلك الهياكل . إنها تناضل ضد أيديولوچية النظام من خلال اللجوء إلى الأيديولوچيات السابقة الأرحب (أى القيم الأكثر « عالمية ») ، وبذلك فإنها تقبل جزئياً شروط النقاش كما حددتها القوى المهيمنة . إنه تناقض لا يمكن لأى حركة من حركات المقاومة السياسية الفكاك منه ، وينبغى أن تتماشى معه بأفضل ما تستطيع .

ويصدق الشيء نفسه أيضاً على المقاومة الثقافية المنظمة ، وهو أمر لايثير الدهشة طالما أن المقاومة الثقافية تُعتبر جزءاً لا يتجزأ من المقاومة السياسية . وإذا ما تعمَّدنا توكيد (أو إعادة توكيد) قيم ثقافية بعينها ، كانت قد تعرضت للتجاهل أو الانتقاص من قدرها ، من أجل الاحتجاج على فرض القيم الثقافية للأقوياء على حساب قيم الضعفاء ، فإننا نعمل على تقوية الأضعف فى نضاله السياسى داخل دولة معينة ، وداخل النظام العالمى ككل. ولكننا ، عندئذ ، نمارس ضغوطاً لإثبات صحة قيمنا المؤكدة (أو المُعاد تأكيدها) من زاوية المعايير التى وضعها الأقوياء . إن الذين يطرحون فكرة القيم الثقافية (المعاد) تأكيدها ، رغم اتهامهم بأنهم « غير متحضرين » ، يطرحون أنهم هم « المتحضرون » بالفعل . ووفقاً لذلك ، فإن « الحضارة » (أو أى مصطلح آخر مكافئ) تصبح المعيار الشامل الذى يمكن بموجبه أن يحكم المرء على أفعال ثقافية معينة – سواء كانت هذه الأفعال تتعلق بالأداء الفنى ، أو تخص طقوساً دينية بعينها ، أو ترتبط بالاستخدام الجمالى للمكان والزمان . وعندما يعمل القائمون على تخطيط المقاومة الثقافية على توكيد ثقافة بعينها ، فإنهم – فى واقع الأمر – (يعيدون) إضفاء الشرعية على مفهوم القيم العالمية .

إن اختيار المقاومة الثقافية – بوجه عام – يحدث بطريقتين متعاكستين تندمجان لحرمان المقاومة الثقافية من مبرر وجودها ، ألا وهو المقاومة . ومن الناحية الأخرى ،

يسعى الأقوياء فى العالم إلى إضفاء الطابع السلعى ، ومن ثم مسخ طبيعة ممارسات المقاومة الثقافية . يقوم الأقوياء بخلق طلب عالٍ فى السوق لأشكال الإنتاج الفنى الطليعية (و / أو الدخيلة) . إنهم يخلقون شبكات للسوق عالية التقنية من أجل توزيع الإنتاج - الذى كان فى السابق حِرفياً أو محظوراً - لسبل الحياة اليومية ؛ أى أنهم يقومون بتحويل الميدان الخاص إلى ميدان شبه عام . إنهم يتخلّون عن الفضاء العام - الفضاء العام المُعين - إلى أشكال غير معيارية ، لغوية ودينية ، وحتى قضائية .

ولكن المسألة تزيد عن كونها مجرد اختيار ، أو نوعاً من الفساد الثقافى . فأى حركة للمقاومة الثقافية تنجح - ولو جزئياً - فى حشد دعم ذى دلالة ، يجب أن تتعامل مع تبعات ما أسماه فيبر « إضفاء الطابع الروتينى على الكاريزما » . ويبدو لى أن هناك طريقتين فقط للتعامل مع عملية إضفاء الطابع الروتينى على الكاريزما . تؤدى إحدى هاتين الطريقتين إلى تقليص اختلاف المضمون إلى اختلاف فى الشكل . وبهذه الكيفية ، يمكن ضمان بقاء التنظيم الذى عمل من حيث الأساس على الترويج للمقاومة ، ولكن على حساب نوعية « المقاومة » . أو يمكن إعادة تأكيد نوعية المقاومة عن طريق الانتقال من سياسة التوكيد الذاتى إلى سياسة الهداية - وهو الأمر الذى من شأنه أيضاً تمكين بقاء التنظيم ، ولكن كنصير للعالمية . إنه التحول من طرح شكل فني بديل ، أو دين بديل ، أو إبستمولوجيا بديلة ، إلى طرح حقيقة واحدة تستحق أن تُفرَض .

وهكذا ، تشتمل حالة المقاومة الثقافية على المأزق نفسه ، كما هو حال المقاومة على مستوى السلطة السياسية بالمعنى الضيق . ولا فكاك من تناقضات المقاومة المخُططة ، وينبغى أن تتماشى مختلف الحركات مع هذه التناقضات بأفضل ماتستطيع .

وبطبيعة الحال ، يمكن للمرء أن يحاول اتخاذ سبيل مختلف . يمكنه أن يتحرك فى اتجاه الفوضى أو الحرية كاستراتيچية . ويمكنه أن يجادل بأن النمط الوحيد للمقاومة الثقافية - أى النمط الوحيد للتوكيد الثقافى الذى له قيمة - هو نمط Franc - tireur ، نمط الفرد ضد الكتلة (كل الكتل ، أى كتلة) . لقد جرت هذه المحاولات مراراً ، سواء فى شكل ما يسمى الفن للفن ، أو فى شكل الانسحاب إلى كميونات صغيرة ، أو فى شكل العدمية ، أو فى شكل الشيزوفرينيا . وينبغى ألا ننبذ هذه الأنماط المتنوعة للمقاومة .

وهناك مميزات ضخمة لأنماط المقاومة الثقافية هذه ، ويمكن وصفها بأنها « فردية » . وقد تسهل متابعتها من زاوية أنها لاتتطلب جهداً ، أو تتطلب ، بحد أدنى ، جهداً أقل . إنها أنماط تلقائية نسبياً ، وتحتاج بصورة أقل إلى وضع القيم المهيمنة فى الحسبان ، ومن هنا ، تصبح أكثر صعوبة فى التحكم بالنسبة إلى السلطات ، ومن ثم يصعب أيضا الاختيار . إنها لا تسعى إلى انتصار تنظيمى ؛ ولذا ، فمن الأقل ترجيحاً أن يتوالد ، من بين أولئك الذين يمارسون تلك الأنماط ، ميل لتبرير أنفسهم فى اللغة العالمية الخاصة بالثقافة المهيمنة . ولكل تلك الأسباب ، نجد أن الأنماط الفردية من المقاومة تُعتبر أكثر شمولاً كمقاومة عن الأنماط الاجتماعية ذات التخطيط .

ورغم هذا الوضع ، تخلق هذه الأنماط بدورها صعوباتها الخاصة . ونظراً لأن الأنماط الفردية تتضمن قدراً أقل من التنظيم الاجتماعى ، فبإمكان القائمين على السلطة الثقافية التعامل مع هذه الأنماط إما بازدراء دون سابق إنذار ، أو باستخدام أسلوب الاضطهاد القاسى ، وهو الأسلوب الأصعب فى المقاومة ، ويرجع ذلك بالتحديد إلى الافتقاد النسبى للتنظيم الاجتماعى .

وهكذا ، يمكن القول إن الأشكال الفردية من المقاومة الثقافية كانت بالتحديد نقيضاً لميزات وعيوب الأشكال ذات التخطيط للمقاومة الثقافية. ولا يبدو واضحاً على الإطلاق أن بيان الميزانية عند هذا الهدف لا يزال إيجابياً . وعلاوة على ذلك ، هل يمكن أن يُطلق على المقاومة الفردية مقاومة ثقافية ؟ وإذا ما تتبعنا الأنشطة التى تشير إلى الأذن الداخلية فحسب ، فبأى معنى يكون المرء مُشاركاً فى الثقافة مع أى شخص آخر ، حتى مع المقاومين الفرديين الآخرين ؟ وإذا كانت الإجابة هى أن الأذن الداخلية هى المرشد للمسار الحقيقى ، أليس ذلك دعوة إلى القيم العالمية بدرجة كبيرة ، طالما يفتقد الزعم بالعالمية ، فى هذه الحالة ، لأى نوع كان من أنواع السيطرة على الحوار الاجتماعى ؟

إننى لم أفكّر أبداً ، ولا أفكر ، فى أن بإمكاننا أن ننجح فى الهروب من تناقضات المقاومة الثقافية ذات التخطيط ، من خلال التحول نحو الداخل . بل ربما تكون المسألة عكسية تماماً : ربما هذه هى الحالة التى يمكننا خلالها تقليص (يصعب الهروب منها كلية) تلك التناقضات الخاصة بالمقاومة الثقافية ذات التخطيط ، وفقط من خلال الاستمرار فى امتلاك نظرة اجتماعية .

(٣)

وننتقل ، مما سبق ، إلى قضية الثقافة العالمية. إن الثقافة العالمية – وهى الحركة الإنسانية لكثير من الحكماء – قد تم الدفاع عنها طويلاً بناء على تلك الأسس ، فهى تسمح ، بمفردها ، بالتغلب على النزعة الإقليمية بشأن الخصوصيات الثقافية ، ومن ثم التغلب على محدودية النمو الأخلاقى والنزعة الظلامية .

ولنحذف من نقاشنا المفاهيم الساذجة المتعلقة بالثقافة العالمية ، تلك المفاهيم التى بالكاد ما تخفى محاولة فرض ثقافة معينة تحت مظهر المهمة الحضارية (mission civilisatrice) . وعلى الرغم من أن هذه المفاهيم الساذجة مألوفة ، فإنها تُعد هدفاً سهلاً لنقدنا . ولنأخذ الصيغة الأكثر تعقيداً : الدفاع عما أسماه ليو بولدر سيدار سنجور فى عبارة مشهورة « الالتقاء بين المانح والمتلقى » . هل يمكن أن يوجد مثل هذا اللقاء ؟ وكيف يمكن أن يكون ؟

وبمعنى ما ، ينبغى أن يشكل مفهوم الجامعة ، فى حد ذاته ، هذا اللقاء . ونجد أن كلمتى الجامعة (university) ، والعالمية (universalism) ، لهما الجذر الابستيمولوچى نفسه فى اللغة الإنجليزية . كما أن كلمة Universitas كانت فى الاستخدام الأوروبى بالقرون الوسطى هى الاسم الذى يُطلق على شكل معين من أشكال المجتمع الثقافى . هل كانت إذن الجامعة (university) من زاوية العالمى (Universalism) هى الموقع المقترح لالتقاء الجامعات من زاوية مجتمعات بعينها؟ ومن المشكوك فيه ، بطبيعة الحال ، أن الأمر كان على هذا النحو تاريخياً ، ولكن المطروح أن تصبح المسألة على هذا النحو سواء اليوم أو فى المستقبل .

إن المناقشات التى جرت بعد عام ١٩٦٨ فى كثير من الجامعات حول مفهوم « التنوع الثقافى » (وتبعاته بالنسبة إلى المنهج الدراسى) تُعد مثلاً آخر على هذه الدعوة . إننا نواجه ذلك الموقف الغريب اليوم بشأن النقاش الدائر أساساً فى جامعات الولايات المتحدة بين المدافعين عن عالم من الثقافات خلال الترويج للدراسات الخاصة بالسود أو الدراسات النسائية أو امتداد (إن لم يكن محو) ما يسمى بالقواعد فى الأدب من ناحية ، وبين المدافعين عن ثقافة عالمية من خلال الترويج لمقررات دراسية فى الحضارة الغربية من ناحية أخرى . إن العالم مقلوب ، بحق ، رأساً على عقب . ويصل

المرء – كما يبدو الجدال دائراً من جانب الطرفين فى هذا الشأن – إلى العالمى من خلال الخاص (على الرغم من أن الطرفين يختلفان حول ماهية هذا الخاص) .

ومع كل ، هل هذه الدعوة إلى التنوع الثقافى – كما يطرح سارتر بشأن السود negritude – هى نفى النفى الذى طرحه هيجل ؟ ألن تنوى الدول وأيضاً الثقافات القومية يوماً ما فى المستقبل ؟ وإذا ما ذبلت ، هل هذه – فى النهاية – هى صورة المجتمع الجيد ؟ أم أنها جحيم جديد من الاتساق المتعلق بما يشبه الإنسان الآلى ؟ هل سيصبح ذلك نوعاً من التحقق لتلك النكتة القديمة المعادية للاشتراكية : (الخطيب) : « عندما تأتى الثورة ، سيأكل كل فرد الفراولة والقشدة » ؛ (عامل من جمهور المستمعين) : « ولكننى لا أحب الفراولة والقشدة » ؛ [(الخطيب) : « عندما تأتى الثورة ، سيتأتى عليك عندئذ أن تحب الفراولة والقشدة » ؟] .

أعتقد أننا تجنبنا كثيراً التفكير بجدية حول التبعات الثقافية لمستقبل ما بعد الرأسمالية ، نتيجة لانشغالنا المفهوم بصعوبات الحاضر الرأسمالى . ولنفترض أنه من الصحيح – كما أعتقد – أنه لا يمكن أن توجد حرية خارج عالم المساواة ، ولا يمكن أن توجد مساواة خارج عالم الحرية ، ماذا يأتى إذن بعد ذلك فى عالم الثقافة ، فى الفنون وفى العلوم ؟ هل عالم الحرية هو عالم يسير فيه كل فرد وفقاً لأذنه / لأذنها الداخلية ؟ هل عالم المساواة هو عالم نشترك فيه جميعاً – على قدم المساواة – فى القيم العالمية نفسها ؟

وإذا كانت الثقافة – كما أميل للطرح هنا – هى تعبير جماعى للمقاومة يتطلب وجود الآخر فى هذا العالم الحر – المساواتى المفترض Libertarian - egalitarian– فهل توجد « الثقافة » ؟

يمكننى التراجع عند هذه النقطة والقول بأننى لا أعرف ، وهذا صحيح . كما يمكننى أيضاً التراجع عند هذه النقطة والقول إن إجابات هذه التساؤلات الافتراضية ، لحل مشكلات الحاضر ، يمكن أن تنتظر ؛ ولكنى لا أعتقد بالفعل أن هذا صحيح . ويبدو لى أنه ليس من قبيل الصدفة أن السنوات الماضية – من ١٠ إلى ١٥ سنة – قد شهدت العديد من النقاشات حول إشكالية « الثقافة » . إنها تأتى بعد تفكك الإيمان المزدوج فى القرن التاسع عشر فى الميدانين السياسى والاقتصادى كمواقع للتقدم الاجتماعى ، ومن ثم الخلاص الفردى . البعض يعود إلى الله ، والبعض الآخر يبحث عن « ثقافة » أو « هوية » أو أى توهم واقعى آخر يساعده على استعادة الاتجاه .

إننى أميل إلى النزعة الشكوكية بشأن إمكانية أن نجد طريقنا من خلال البحث عن ثقافة عالمية نقية خالصة . ولكننى أميل أيضاً إلى النزعة الشكوكية بشأن الاستمرار فى أى شكل قومى أو إثنى ، أو أى شكل آخر من أشكال الثقافة الخاصة يمكن أن يمثل أى شيء أكثر من دعامة أو ركيزة . إن الركائز ليست بلهاء . نحن نحتاج إليها لاستعادة كُليتنا ، ولكن الركائز هى بالتعريف ظواهر انتقالية .

ويطرح حدسى الخاص أن ترتكز تصوراتنا الطوباوية على الافتقاد الموروث للتوازن طويل المدى فى أى ظاهرة من الظواهر سواء أكانت فيزيائية ، أم بيولوجية ، أم اجتماعية . ومن ثم ، لن يكون لدينا أبداً عالم حر / مساواتى مستقر . ومع كل ذلك ، يمكننا أن نحقق نظاماً عالمياً مُشيداً بأسلوب يجعله يميل نحو الحرية والمساواتية . ولكننى غير متأكد على الإطلاق كيف يمكن أن تبدو هذه البنية . ولكن مهما كانت ، فإننى أفترض أيضاً أنه سيوجد داخل عمليتها ميل ثابت للتحرك بعيداً عن كل من الحرية والمساواة .

وفى ظل هذه الرؤية لمستقبل أفضل ، يمكننى أن أتخيل أنه سيوجد بالتأكيد مكان دائم للمقاومة الثقافية . إن الطريق لمقاومة الابتعاد عن الحرية والمساواتية سوف يخلق ويعيد خلق كيانات ثقافية ذات خصوصية , فنون ، وعلوم ، وهويات دائماً جديدة ، وعادة ما تزعم أنها قديمة ، وسوف تكون اجتماعية (وليست فردية) ، وستكون ذات خصوصيات يتمثل موضوعها (سواء كان معلناً عنه أو غير مُعلن عنه) فى استعادة الواقع العالمى للحرية والمساواة .

إن ما سبق قد لا يكون – بطبيعة الحال – مجرد وصف للمستقبل المفترض ، بل يمكن أن يمثل جزئياً وصفاً للحاضر الذى نعيشه .

١ -لقد عالجتُ التمايز بين هذين الاستخدامين لـ « الثقافة » في ورقة بحثية سابقة ، هي :

" Culture as The Ideological Battleground of the Modern World - System" in Mike Featherstone, ed. Global **Gulture, Nationalism, Globalization and Modernity** (London, Newbury Park and Delhi : Sage, 1990) : 31 - 56 .

٢ - راجع :

Isaac Johsua, **Le Face Cachée du Moyen Age** (Paris : La Brèche, 1988) 21.

(٥) سيناريوهات ثقافات الأطراف

أولف هانرز

كان القرن العشرون يمثل فترة فريدة فى التاريخ الثقافى للعالم [(١)] . فلقد ودّع الجنس البشرى أخيراً ذلك العالَم الذى يمكن - بقدر من المصداقية - اعتباره فسيفساء ثقافية ، إذ كان يتكون من قطع منفصلة ذات حواف صلبة جيدة التحديد . ونظراً للزيادة الضخمة التى شهدتها حركة الثقافة ، نتيجة لاتساع نطاق نُظم المعنى والأشكال الرمزية ، فقد أصبح العالم - بقدر متزايد - عالمًا شاملاً يموج بالتفاعل والتبادل الثقافى المتواصل ، ليس فقط من الزاويا الثقافية والاقتصادية ، كما كان الحال فى المرحلة الكولونيالية ، وإنما أيضًا من زاوية بنائه الثقافى ككل . ومع ذلك ، فهو لايُشكل قرية عالمية تتسم بالمساواة . إن مانراه الآن ليس سوى صرح مبنىّ بصرامة دونما تناسق أو تماثل بين المركز والأطراف . وفيما يتعلق بالتدفق الثقافى ، نجد أن الأطراف - التى تقع فى الخارج ، فى أراضٍ بعيدة - تأخذ من المعنى والأشكال ذات المعنى أكثر مما تُعطى . إننا مدعوون إلى تقديم أمثلة من التدفق المضاد ، فمن الصعب تجنب النتيجة التى مفادها أن الأشياء طالما تقف ساكنة ، على الأقل الآن ، فالعلاقة إذن ليست متوازنة ويعوزها التناغم والتوافق .

ونحن لانفترض أن هذه النقطة تمثل نهاية التطورات ذات الطابع العولى. فعملية تشكيل الثقافة العالمية تسير على نحو متواصل نحو المستقبل ، ولاتزال أمامنا حالات غير يقينية . ولكن ، ربما نجد أن إحدى النتائج المُدركَة تهيمن على التصورات الخاصة بالمستقبل الثقافى كسيناريو رئيسى ينبغى قياس كل سيناريو آخر بديل على أساسه . ولنطلق على هذا السيناريو اسم تحقيق التجانس العالمى للثقافة . وهنا يجرى التصوير الخطابى للتهديد القاتل للإمبريالية الثقافية باعتباره يضم ثقافة التكنولوجيا العالمية للمدن والعواصم ، إضافة إلى المساندة

التنظيمية القوية فى مواجهة ثقافة شعبية صغيرة النطاق لاحول لها ولاقوة . ولكن «الإمبريالية الثقافية» ، كما أصبح واضحاً ، تمتلك علاقات بالسوق تزيد عن علاقاتها بالإمبراطورية . إن المحرك الرئيسى المزعوم لعملية التكرار البشرى العام للاتساق فى الرأسمالية الغربية السابقة يعمل على الدوام على إغراء مزيد من المجتمعات نحو الاعتماد على أهداب المجتمع الاستهلاكى عالمى النطاق الآخذ فى الاتساع . وينتج تحقيق التجانس أساساً عن طريق تدفق الثقافة كسلعة من المركز نحو الأطراف. ووفقاً لهذه الرؤية ، فإن الثقافة العالمية المتجانسة الوافدة سوف تكون ، على وجه العموم ، صيغة من الثقافة الغربية المعاصرة ، وعندئذ سيظهر فقدان الثقافة المحلية بشكل متمايز عند الأطراف .

وهناك عدد من الأمور التى تصاحب هذا السيناريو الرئيسى. إن نظرة سريعة على العالم اليوم تضفى عليه نوعاً مُعيناً من القبول الجوهرى ، وقد يبدو الأمر محض استمرار للاتجاهات الراهنة . وهناك ، بطبيعة الحال ، تلك الميزة الكبيرة المتعلقة بالبساطة . والمسألة ذات طابع درامى . فالإحساس بالقدرية قائم ، فضلاً عن توقع الخسارة التى لايمكن تعويضها لأجزاء كبيرة من تراث الإنسانية المشترك . وبقدر ما يتعرض تنوع الذخيرة السلوكية للإبادة ، يصبح الإنسان كنوع بيولوجى أكثر شبهًا بالأنواع الأخرى، فهو يعمل أساساً فى بيئته الخاصة ، مقارنة بتلك الأنواع ، ولكنه – فى الوقت ذاته – يتكيف مع هذه البيئة بطريقة واحدة ، وإن كانت شديدة التعقيد .

وهناك سيناريو آخر يتعلق بالعملية الثقافية العالمية ، ولكنه قابع فى موضع خفى ولايخرج منه كثيراً للتنافس الصريح مع سيناريو تحقيق التجانس العالمى . ويمكننا أن نطلق عليه سيناريو الفساد بالأطراف ؛ إذ إنّ ما يصوره كمتتابعة متكررة دورياً يقع أينما يمنح المركز مثله العليا وأفضل معارفه ، مع وجود شكل مؤسسى ، وأينما تتبنى الأطراف هذه المُثُل والمعارف ثم سرعان ما تقوم بإفسادها . ويوضح السيناريو أن رؤساء الدول المُنتخَبين يبقون رؤساء لمدى الحياة ، ومن ثم يمتلكون سلطات واسعة بلا هوادة . كما يوضح أيضاً ابتلاع الغابات الكثيفة فى نموذجى وست مينيستر وأوكسبريدج . وفى النهاية ، لايمكن أن يفوز المركز ، ليس عند الأطراف .

التحيّزات

ومن هنا ، فإن سيناريو فساد الأطراف يحدد لمن يقعون في المركز متى يتشاءمون بشأن دورهم في تحسين العالم ، بل ويرتابون في الأطراف ويسخرون منها. ويتعلق الأمر بمركزية عرقية عميقة ، إذ تفرض توزيعاً غير عادل على الإطلاق للقوة والتأثير ، وبذلك يأتي إنكار صحة وقيمة أي تشكيلات قائمة لدى الأطراف ، وكانت مأخوذة في الأصل من المركز . وهنا تكمن قضية وجود قدر من الاختلاف الثقافي ، ولكنه اختلاف بين الثقافة وغير الثقافة ، بين الحضارة والهمجية .

وقد يتسم سيناريو تحقيق التجانس العالمي بإغراء فكرى أكبر من السيناريو الآخر متعدد الظلال ، ولكننى أعتقد أن تمريناً موجزاً فى سوسيولوچيا المعرفة يمكن أن يطرح سبباً لذلك يتعلق باشتراك كثيرين منا فى بعض مصادر التحيز التى تسهم فى جعله سيناريو مقبولاً .

أولاً ، وقبل كل شيء ، يمكن أن يرتكز هذا السيناريو أيضاً على نمط معين من المركزية العرقية . إن سيناريو تحقيق التجانس العالمي يركز على أمور نألفها نحن جيداً كمشاهدين ومعلِّقين من المركز : طعامنا السريع ، ومشروباتنا الخفيفة ، ومواقفنا الكوميدية . إن فكرة وجود هذه الأمور بالفعل ، أو انتشارها فى كل مكان ، وقوتها فى كل مكان ، إنما تجعل ثقافتنا حتى أكثر أهمية وقيمة من أن نتجادل حولها ، كما تخفف عنا القيود الحقيقية المتعلقة بارتباطنا بثقافات أخرى حية شديدة التعقيد ومثيرة للحيرة ، إن الحزن على الآخر المتلاشى يُعد - قبل كل شيء - أيسر على نحو ما من مواجهة حي وفي حالة مقاومة .

وعلاوة على ذلك ، يرتبط سيناريو تحقيق التجانس العالمي ارتباطاً مباشراً بالنقد الثقافي المحلي . هناك ، بالتأكيد ، أولئك الذين يحقق انتشار ثقافاتهم على النطاق العالمي سبباً للاحتفال ، في حين يُعتبر بالنسبة إلى الكثيرين منا هنا شيئاً نأسف عليه . أما أولئك الذين تمتعوا باهتمام كبير في المركز ، اهتمام يتسق مع ظروف الحياة عند الأطراف لعدة عقود حتى الآن على الأقل ، قد كانوا عادة هم الذين يميلون بصورة نقدية نحو عودة تأثيرات اقتصاد السوق . إذن ، يُسفر سيناريو تحقيق التجانس عن

تصدير وعولة النقد الثقافى ، أو بدلاً من ذلك صياغته والحصول من الأطراف على الوقود اللازم للنقاشات المحلية فى المركز .

وأخيراً ، يمكن أن تتبادر لدينا بعض الشكوك بشأن الإحساس بالزمن فى سيناريو تحقيق التجانس . فإذا ما كانت هناك ، بطبيعة الحال ، فكرة عدم امتلاك الثقافات الطرفية لأى دفاعات ، وعدم استعدادها للمواجهة مع الثقافة العاصمية ، فضلاً عن عدم تنظيم هذه الثقافات على نحو كافٍ وشعورها الدائم بالمفاجأة ، فإن هذه الفكرة تستلزم ، فى كثير من الأحيان ، قياساً للجهل بالتطور التاريخى المتواصل للاتصالات بين المركز والأطراف . ويمكن أن يصبح الأمر على النحو التالى : كان العالم الأول حاضراً فى وعى كثير من شعوب العالم الثالث لمدة أطول مما كان عليه العالم الثالث فى أذهان أغلب شعوب العالم الأول . إن فكرة الارتباط المفاجئ بين ثقافات المركز والأطراف يمكن ، من ثم ، أن تصبح فى جزئها الأكبر ، مُنتَجاً ثانوياً تخيلياً من الصحوة الماضية للواقع العالمى بالنسبة إلى الكثيرين منا الذين نقطن فى المركز .

ربما بدأنا جميعًا ، منذ فترة طويلة ، نقتات على الشكوك المرتبطة بالسيناريوهين اللذين سبقت الإشارة إليهما ، ونكون على أهبة الاستعداد ، وتحت الطلب ، لارتجال نقد لأى منهما . ومع ذلك ، فإن صحتهما المستمرة من حيث هما أبنية فى أذهان الجمهور العام يمكن أن تعتمد على افتقاد البدائل ، تلك البدائل التى من شأنها أيضاً إتاحة سبل التفكير والحديث حول مايمكن أن يجرى لدى الأطراف فى عالم يزداد ارتباط ثقافاته . وطالما أن السيناريو الذى يمكن أن نجده مُرضياً إلى حد معقول قد يكون أكثر تعقيداً من السيناريوهين السابق ذكرهما ، ومن ثم يتطلب الأمر المزيد من الصبر سواء من جانبنا أو من جانب أى طرف آخر ، فقد يكون هذا السيناريو إذن – وعلى نحو تلقائى – فى وضع غير مواتٍ على المستوى الخطابى ، ومع ذلك فإذا كان بمقدروه تحديد جوانب ضعف السيناريوهين المتنافسين واستخدام أى بذور للحقيقة فيهما ، فإنه بذلك يخدم المصداقية بعيدة المدى على نحو أفضل .

وبصفتى باحثًا أنثروبولوجياً ، فقد تختلف تحيّزاتى عن تلك التحيزات التى تبدو مبنية داخل سيناريو تحقيق التجانس العالمى وسيناريو فساد الأطراف . وربما كان الأنثروبولوچيون هم الذين يسعون عادة إلى تأصيل التنوع والتنقيب عن جذوره ، وقد يطرح البعض أن هذه العملية تمثل اهتمامًا ثابتًا لدينا . وفى أى حالة من الحالات ،

فإننى أعتبر أن إنعام النظر فى مثل هذه السيناريوهات ، ومحاولة صياغة بدائل لها ، إنما يمثل مُهمة ذات دلالة كبيرة لبحوث الماكروأنثروبولوچى الخاصة بالثقافة المعاصرة ، إنها ليست المهمة الوحيدة ، كما أنها أيضاً ليست مهمة خاصة موضوعة جانباً فى زاوية فكرية خاصة بها . ولكن المطلوب ، بالأحرى ، يكمن فى تقديم تصور كلى للثقافة المعاصرة يشتمل على إحساس بانتشار العولمة ، كما أعتقد أيضاً أنها من المهام التى يمكن للمرء القيام بها والتعامل معها من زوايا عامة نسبيًا . ومرة أخرى ، قد يمتلك الأنثروبولوچيون نزوعاً للتغيرية وللخاص وللاستثنائى وللمتفرد ، ولكننى لا أعتقد أن الاستجابة إلى سيناريو تحقيق التجانس العالمى ، أو إلى سيناريو فساد الأطراف ، يمكن أن تخدمنا كثيراً ، فنحن كإثنوجرافيين فحسب لدينا عدد لايُحصى من القصص . وإذا ماكنا نسعى إلى إيجاد بديل لهذه السيناريوهات ، فمن الأفضل أن يكون على مستوى العمومية حيث يمكن تمييز نقاط الاختلاف بوضوح .

ومع ذلك ، يصعب أن أكون أنثروبولوچيًا إن لم توجد بعض الإثنوجرافيا الملموسة متوازية خلف تجريداتى ، وينبغى القول بأنها تمثل حميمية وألفة عامة ، كما تمثل خبرات بحثية خاصة فى حياة الحضر بغرب أفريقيا ، تلك الخبرات التى أثارت اهتمامى بالعلاقات القائمة بين المركز والأطراف فى مجال الثقافة العالمية ، وصولاً إلى صياغة ردود أفعالى الداخلية إزاء السيناريوهات التى أشرتُ إليها سابقًا .

فى مدينة صغيرة بنيچيريا

سوف أتحدث الآن عن مدينة نيچيرية متوسطة تتسم بالتواضع وأعرفها جيداً ، وأعرف شعبها ، كما أعرف بيئتها التى يتدفق خلالها المعنى . منذ مايقرب من ستين عامًا ، كانت هذه المدينة قد بدأت تظهر للوجود عند نقطة تقاطع جديدة لطريق السكك الحديدية الذى شيّدته الحكومة البريطانية الكولونيالية . إذن، فهذه المدينة تمثل مجتمعًا لم يكن وجوده معروفًا خارج النظام العالمى الحالى . كان سكان هذه المدينة من عمال السكة الحديد ، وسائقى سيارات التاكسى ، وموظفى البنك ، وأطباء ، وممرضات ، وتجار صغار ، وترزية ، وماسحى أحذية ، ومُدرّسين ، وأطفال

مدارس ، ورجال شرطة ، وعاهرات ، وأصحاب بارات ، وأفراد يعملون على عربات نقل خفيفة يدفعونها بأيديهم ، وبعض مُنشدى التسابيح ، والفلاحات اللاتى جئن لمدة يوم واحد لبيع منتجاتهن فى السوق . كان أهل المدينة ، إلى جانب تمضية الوقت فى أماكن العمل ، يمضون أوقاتهم فى غرفهم وساحاتهم لإدارة شئون الأسرة ، كما كانوا يتجولون فى طرقات المدينة ويقدمون التحايا لبعضهم البعض ، ويتجادلون ويشربون البيرة ونبيذ النخيل فى الحانات ، وكان شباب الرجال يحضرون مختلف العروض فى دار العرض السينمائى بالهواء الطلق . وعندما دخلت الكهرباء أخيراً إلى المدينة منذ ١٥ سنة ، مع ازدهار شركة النفط النيجيرية ، أصبح بإمكان السكان مشاهدة التليفزيون ، فجأة ظهر عدد ضخم من الهوائيات فوق أسطح المنازل المبنية من الصفيح الصدئ . وقبل ذلك بفترة طويلة ، كان لدى الأهالى أجهزة تعمل بالبطارية لتشغيل الأسطوانات ، كما كان يوجد بالمدينة عدد من محال بيع الأسطوانات ، ومنذ دخول الكهرباء أغلقت بعض هذه المحال أبوابها ؛ إذ يفضل المستمعون الآن الاستماع إلى شرائط الكاسيت ، وتمتلئ المدينة بالباعة الجائلين الذين يبيعون نسخاً غير مُرخصة من هذه الشرائط ، يخبئونها فى الحقائب الخلفية للدراجات التى يجوبون بها أنحاء المدينة ويرتاد السكان أيضاً الكنائس والمساجد . (وقد حدث منذ عامين أن حضر أحد الوعاظ الزائرين ولم يختر كلماته بحكمة ، وبدأ المسلمون والمسيحيون فى المدينة إحراق دور العبادة لبعضهم البعض) .

حيثما يتدفق المعنى : السوق ، والدولة ، وشكل الحياة والحركة :

وسأبدأ الآن جولة عبر أنحاء الوجود البشرى الجماعى على نحو منفرد ، وذلك لدراسة أسلوب تنظيم الثقافة وترتيبها داخله . توجد الثقافة فى كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية منظومة كتدفق للمعانى ، عن طريق الأشكال ذات المعنى ، بين الناس . ولكنها تقوم بذلك عبر مبادئ مختلفة وفى سياسات مختلفة . ومن أجل تقديم رؤية شاملة للتدفق الثقافى ، أعتقد أنه من المفيد تمييز عدد صغير من الأُطر الاجتماعية النمطية التى يجرى خلالها التدفق الثقافى . وتتكرر هذه الأُطر ، جُزئياً ونتيجة للعولمة ، فى الحياة المعاصرة بالشمال والجنوب ، وبالشرق والغرب ، فى مدينة أفريقية وأيضاً فى أوروبا وأمريكا . وتتكرر الأُطر دورياً رغم اختلاف مضامينها الثقافية. يمكن إذن

رؤية الوحدة الكاملة للعملية الثقافية داخل هذه الأطر ومن خلال علاقاتها المتداخلة . وكبداية ، يمكننا النظر إلى هذه الأطر من زاوية التزامن . ويمكن أن يدخل الزمن – وهنا قد نعود إلى مشكلة السيناريوهات – كأمر يتعلق بالتبعات التراكمية للعملية الثقافية . وأتمنى أن أتمكن من وضع تخطيط عام لهــذه المسألة فيما يلى .

إننى أرى بداية أربعة من تلك الأطر النمطية المرتبطة بالعملية الثقافية . كما أننى أزعم أنه أيا ما كانت تدفقات الثقافة خارج هذه الأطر الأربعة ، فإن حجمها قليل إلى حد ما . ونجد أن سيناريو تحقيق التجانس العالمى ، كما وصفته سابقًا ، ينشغل بإطار واحد فقط من تلك الأطر ، وهو الإطار الخاص بالسوق . ومن هنا ، فإذا لم يحدث شىء مهم على الإطلاق فى الأطر الثلاثة الباقية ، يمكن بطبيعة الحال أن نضع يافطة «غيرمكتمل» على هذا السيناريو . ولنبدأ هناك ، حيث يجرى نقل السلع الثقافية من خلال إطار السوق . ومن المفترض أن كافة السلع تحمل بعض المعنى ، ولكن – فى بعض الحالات – نجد إغراءً فكريًا أو جماليًا أو عاطفيًا لدى سلعة ما أو فى جزئها الأكبر ، وهو الأمر الذى يمكن أن يوجد أساسًا فى أذهاننا عندما نتحدث عن السلع الثقافية . وفى إطار السوق ، يقوم المتخصصون بإنتاج المعانى والأشكال ذات المعنى والترويج لها ، وذلك فى مقابل تعويض مادى ، وهو الأمر الذى يؤدى إلى نشوء علاقات اللاتماثل بين المنتجين والمستهلكين ، وتتسم هذه العلاقات بالمركزية إلى حد ما . كما يحاول السوق أيضًا برحابة أن يجلب المزيد والمزيد من الثقافة ككل داخل إطاره ، ويتنافس وكلاؤه مع بعضهم البعض ، ويستمرون فى الابتكار من أجل تحفيز طلب جديد. وبكلمات أخرى ، هناك ميل داخلى نحو عدم الاستقرار فى هذا الإطار . ولن أطيل أكثر من ذلك عند هذه النقطة .

أما الإطار الثانى للعملية الثقافية فهو ذلك الإطار المتعلق بالدولة ؛ ليس كمساحة مادية مُقيَّدة وإنما كشكل تنظيمى . تمارس الدولة بطرق عديدة مختلفة عملية إدارة المعنى . فللحصول على السلطة الشرعية ، تميل أجهزة الدولة فى أيامنا هذه إلى الامتداد بمختلف درجات المصداقية والنجاح إلى رعاياها تحفيزًا لفكرة أن الدولة هى الأمة ، ولبنائهم ثقافيًا كمواطنين . وتشتمل هذه المسألة على قدر من تحقيق التجانس كهدف للهندسة الثقافية . ومن الناحية الأخرى ، تهتم الدولة أيضًا بصياغة الاختلافات القائمة بين الناس كما هو مرغوب من أجل تحقيق تدافق مئات الأفراد داخل مختلف

المواقع فى بنية الإنتاج وإعادة الإنتاج . وإضافة إلى ذلك ، تنخرط بعض الدول أكثر من غيرها فيما يمكن أن نسميه الرفاهية الثقافية ، وذلك فى محاولة لتوفير «ثقافة جيدة» لمواطنيها ؛ والمقصود هو المعانى والأشكال ذات المعنى التى تتسق والمعايير الفكرية والجمالية المتفق عليها . فليس أقل من توفر هذه الرفاهية الثقافية للناس والأدوات التى يمكنهم استخدامها لتطوير مواقف بناءة انعكاسية تجاه أنفسهم وتجاه عالمهم .

ونجد ، مرة أخرى ، أن إطار الدولة للعملية الثقافية يضم حالة لاتماثل ذات دلالة قائمة بين جهاز الدولة والناس . إنه يركِّز الموارد فى المركز بالنسبة إلى العمل الثقافى طويل المدى ، وغالباً مايتدفق المعنى من المركز متجها نحو الخارج [٢] . وفى تيار واحد على الأقل من تيارات التدفق الثقافى الذى تحركه الدولة ، يتجه الميل نحو استقرار المعنى ، عادة ماترتبط فكرة الأمة بالتصورات الخاصة بالتاريخ والتقاليد . ولكننا ، مرة أخرى ، ينبغى أن نعرف الآن أن مثل هذه التصورات قد تكون – فى واقع الأمر – غير صحيحة ومحل خلاف كبير [٣] .

ولسوف أطلق على الإطار الثالث للعملية الثقافية اسم «شكل الحياة» ، نظراً لعدم وجود مصطلح أكثر دقة . إنه إطار يتسم قطعاً بأهمية رئيسية ؛ إذ يضم الممارسات العملية اليومية فى مجال الإنتاج وإعادة الإنتاج ، والأنشطة التى تجرى ممارستها فى أماكن العمل ، والأوضاع القائمة داخل المنزل ، ومع الجيران ، فضلاً عن الممارسات الجارية فى العديد من الأماكن الأخرى . إن مايميِّز العملية الثقافية هنا يتمثل فى تكرار ممارسة الأشياء نفسها ، ورؤية الآخرين وسماعهم وهم يفعلون الأشياء نفسها ويقولون الأشياء ذاتها تكراراً ومراراً ، وهناك قدر كبير من النتائج الغزيرة . وتلتحم الخبرات والاهتمامات معًا فى رؤى وميول مألوفة . وفى هذا الإطار أيضاً يتحرك الناس عبر أشياء تتطلب قدراً من التدفق الثقافى التبادلى الحر . وفى مقابل إطارى السوق والدولة، لاتوجد هنا أية خصوصيات فى إنتاج ونشر المعنى بتلك الكيفية التى يجرى خلالها التعويض مادياً عن العمل الثقافى . وفى حين نجد أن كل شكل من أشكال الحياة يتضمن بعض الناس ويستبعد البعض الآخر ، لاتوجد بالضرورة تخوم جيدة التحديد بين هذه الأشكال ، وبإمكان الناس تطوير تصورات لأشكال الحياة لدى بعضهم البعض من خلال نفس نمط الرؤية والاستماع اليومى ، على الرغم من أن ذلك

يتم بأسلوب أقل دقة . وبنظرة إجمالية ، ومع إنجاز مجموعة أشكال للحياة ، يضم هذا الإطار عمليات ثقافية تتسم بانتشارها وعدم مركزيتها . إن «القمم الشاهقة من الثقافة لم تعد موجودة هنا كما كانت . ونظراً لأن الأنشطة اليومية يجرى تكييفها عملياً وفقاً للظروف المادية ، فلا يوجد سبب لإحداث تغييرات فى الثقافة هنا ، طالما أن الظروف لاتتغير . ومن ثم ، ففى إطار شكل الحياة يوجد ميل نحو الاستقرار فى العملية الثقافية .

يُعدّ تقسيم العمل ، فى المجتمعات المعاصرة شديدة التعقيد ، العامل المهيمن فى مجال صياغة أشكال الحياة ؛ إذ يوفر قواعد مادية إضافة إلى الخبرات المركزية . ونظراً لتشابه تبادل غزارة تدفق المعنى بين الناس الذين يشتركون فى عمل واحد أو فى الحياة المنزلية أو فى عمليات الاختلاط الاجتماعى ، فإننى أعتقد أن ذلك يشكّل إطاراً منفرداً .

وإذا نظرنا الآن إلى مدينتى النيچيرية ، أو إلى المجتمعات الطرفية عامة ، يمكننا رؤية دخول تنوع أشكال الحياة إلى النظام العالمى بطرق مختلفة إلى حد ما؛ إذ يتشابك التقسيم المحلى للعمل مع التقسيم الدولى له . فلا يزال هناك أناس يعملون بالزراعة ومكتفون ذاتياً فى المنطقة المجاورة للمدينة ، ولكن اندماجهم داخل النظام العالمى لايبدو اندماجاً كاملاً من الزاوية المادية : الذين بالكاد ماينجحون فى الأطراف . وهناك أناس ، من الناحية الأخرى ، مثل موظفى السكة الحديد الذين يرتكز نمط وجودهم على ظهور الرغبة – فى باكورة هذا القرن – لنقل القصدير والفول السودانى من داخل نيچيريا إلى العالم .

ولكن بعض أشكال الحياة قد أصبحت ، عندئذ أيضاً ، محددة أكثر من غيرها ، بدقة شديدة بصورة كلية من زاوية تلك الثقافة التى تدفقت ومازالت تتدفق من المركز إلى الأطراف . ومن الصحيح أن الفلاحات اللاتى يأتين إلى السوق فى المدينة النيچيرية ، أو المغنّين الذين ينشدون المديح للوجهاء المحليين ، إنما يرتبطون – من خلال حياتهم على الأقل – ارتباطاً وثيقاً بنظم المعنى العاصمية ، ويزداد الأمر بالأحرى بالنسبة إلى موظفى السكة الحديد وموظفى البنك والأطباء . ولاتوجد علاقة ندية بين خصوصية مثل هذا التعريف الثقافى وبين درجة الانخراط المادى فى النظام العالمى. وتوجد ، فى عديد من البقاع فى الأطراف ، أشكال من الحياة تعزو وجودها المادى إلى النظام العالمى على نحو مباشر : أشكال للحياة تدور حول آبار النفط ، ومناجم النحاس ، ومزرعات البن . ومع ذلك ، بإمكان العمال الزراعيين

كسب عيشهم بحد أدنى نسبى من المهارات التكنولوچية أو التنظيمية التى يعود منشؤها إلى المركز .

وبقدر عدم خضوع أشكال الحياة هذه ، أو أجزاء الجولة اليومية المحيطة بها ، لأى درجة أعلى من التعريف الثقافى من جانب المركز – سواء عن طريق التقسيم الدولى للعمل أو أى سبيل آخر – هناك مساحة لمزيد من الاستقلال الذاتى الثقافى . إن قوة الثقافة الموجودة فى مثل هذه الاحتياجات يمكن أن تتوفر ، بطبيعة الحال ، على نحو يجعلها تعود أيضًا إلى اختراق القطاعات التى يحددها المركز بصورة أكثر مباشرة وأكثر توسعًا . هذا هو الوضع بصورة شديدة الإيجاز . ولننتقل الآن إلى دراسة التبعات .

بالنسبة إلى الإطار الرابع والأخير للعملية الثقافية فى الحياة المعاصرة ، فإننى أود أن أطلق عليه اسم الحركات ، وهو الجزء الأشد تقطعًا من بين الأجزاء الثلاثة الأخرى والتى تشكل جميعًا الوحدة الكاملة الثقافية ، هذا برغم أنه بالكاد مايمكن إنكار تأثير هذه الحركات الرئيسية وخاصة فى الربع الأخير من القرن ، وأمثلتنا على ذلك : الحركة النسائية ، والحركات البيئية ، وحركة السلام . وفى سياقنا الراهن ، سياق دراسة الروابط الثقافية القائمة بين المركز والأطراف ، لن أقول الكثير حول إطار الحركة ، وإنما سأشير إليه هنا من أجل تحقيق الاكتمال (٤) . ومن الصحيح ، دون شك ، كما يشير رولاند روبرتسون (٥) ، أن العولمة عادة ما تُشكل جزءًا مهمًا من أساس نشوء الحركات المعاصرة . ومع ذلك ، يبدو لى أن الحركات الكبرى عابرة القومية ، فى أيامنا الحديثة ، لم تكن فى حد ذاتها كاملة التنظيم فى أى مرحلة من مراحل الطريق بين المركز والأطراف . وبالأحرى ، هناك البعض الذى يدمج المركز وشبه الأطراف ، وأجزاء أخرى من الأطراف .

إن السوق ، والدولة ، وشكل الحياة ، والحركات ، يمكن بالأحرى تمييزها بالفطرة السليمة ؛ ولكننا نرى اختلافات بينهم فى ميولهم المركزية واللامركزية ، وفى سياساتهم إزاء الثقافة ، وفى اقتصاداتهم الثقافية . كما يمتلكون أيضًا ميولاً خاصة فيما يتعلق بالبعد الزمنى للثقافة . ومن الصحيح أيضًا ، أن الكثير مما تحتويه الثقافة يرتبط ، فى الوقت ذاته ، بعلاقاتهم المتداخلة . وفى نهاية المطاف ، لاتنتجح الدول والأسواق والحركات إلا إذا تمكّنت من أن تجعل أشكال الحياة تنفتح أمامهم . وأحيانًا تتنافس

الدول فى الأسواق ، أما الحركات القومية فمن المعروف أنها قادرة على تحويل نفسها إلى دول ، وهناك بعض الحركات التى تخلق أسواقًا داخلية تتسم بأهمية إخبارية ، ومن ثم تتحول إلى سلعة فى السوق . أما أشكال الحياة ، فيمكن بصورة انتقائية أن تصبح ذات طابع سلعى مثل أخبار نمط الحياة ، وهكذا دواليك على نحو غير محدود . إن هذه التعقيدات ، التى تضم عادة ميولاً متناقضة تبادليًا ، تحافظ على الوحدة الكلية حية ومتحولة وعلى الدوام غير مستقرة .

الأُطُر عند الأطراف

وبغض النظر عما قلته حول أشكال الحياة ، يُثار سؤال حول سمات الأُطر وعلاقاتها المتداخلة فى العملية الثقافية بالأطراف ، وكيف تؤثر على أسلوب تحديد موقع الأطراف داخل الثقافة العالمية ، سواء الآن أو فى المستقبل ؟ ولا يقل دلالة هنا اختلاف وسائل ارتباط الأُطر بالمكان ، رغم تنوعها الداخلى .

وعلينا أن نتذكر أن الرابطة القائمة بين العملية الثقافية والإقليم ليست سوى رابطة ممكنة . إن الثقافة فى الأساس – من حيث هى معنى منظوم اجتماعيًا – هى ظاهرة للتفاعل ، وإذا ماكانت التفاعلات ترتبط بأماكن معينة ، عندئذ فقط ترتبط الثقافة – بالمثل – بأماكن معينة . وعندما كانت الثقافة برمتها تمثل – كما فى الكتابات الأنثروبولوجية الكلاسيكية – تدفقًا للمعنى فى علاقات مواجهة مباشرة بين الناس الذين لايتنقلون كثيراً عبر مختلف الأنحاء ، فقد يكفى التفكير فى الثقافات بصيغة الجمع ككيانات واقعة فى أقاليم . وعندما تتيح التكنولوجيا الثقافية للبدائل أن تواجه الروابط وجهًا لوجه ، وعندما يصبح الناس أكثر تحرراً من قيود الحركة والتنقل ، عندئذ يصبح الأمر أكثر تعقيداً . إننا نقف الآن ، بالتأكيد عند عولمة الثقافة .

ولكننا نؤكد مجدداً أن أُطر العملية الثقافية ترتبط بالصفة الإقليمية بأشكال مختلفة . وطالما تمثل الدولة فى حد ذاتها تنظيماً للإقليم ، إذن فهى الإطار الذى يضم أكبر اهتمام راسخ فى التعريف المكانى للثقافة . وحتى أينما تقوم الدولة بدور الوكيل بالتنسيق الوثيق مع وكلاء السوق عابر القوميات ، فمن المرجح أنها تحافظ على بعض الاستقلال فى مواقفها ، وفعاليتها وضرورتها من حيث هى وسيط بين ماهو عابر

للقوميات وما هو محلى ، وذلك من خلال إغراءات فكرة توسط الأمة بين الدولة وشكل الحياة . وقد يستلزم ذلك تجاهل ، أو حتى قمع ، تنوع أشكال الحياة القائمة داخل الحدود الإقليمية للدولة . وإذا ما نظرنا نحو الخارج ، نجد - تحديداً داخل أجهزة الدولة الطرفية - أن ما يُسمى «التدفق الحر للمعلومات» فى إطار السوق عابر القوميات يواجه أقصى مقاومة ، ومن هنا يجرى طرح «نظام دولى جديد للمعلومات» يستهدف تقييد هذه المقاومة . وبالمثل ، نجد أن الحملات الرامية إلى تحقيق التمايز القومى عادة ماتنطلق داخل أجهزة الدولة الطرفية - بعيداً عن التنورات القصيرة ، وأربطة العنق ، والأسماء المسيحية ، وعلى علاقة ودية مع الإدارات الرئاسية وإدارة التقاليد عن طريق «صانعى الرسوم المتحركة فى المجال الثقافى» الذين تقوم وزارة الثقافة بتوظيفهم ، أو عن طريق مفوضى المنطقة (٦) .

وتقوم بعض الدول الطرفية أكثر من غيرها بما يزيد عن ذلك فى هذا الصدد . إن نيچيريا ، مع الانقسامات الداخلية العميقة والانقلابات السريعة فى نظمها السياسية، لم تستخدم جهاز دولتها بمثابرة أو بانتظام فى مثل هذه الجهود الترويجية : والمثال الأساسى الذى يمكن أن يتبادر إلى ذهن باحث فى مجال الثقافات الأفريقية قد يكون ، بالأحرى ، حملات «الأصالة» فى زائير التى شنَّها موبوتو سيسيسيكو (٧) .

إن نظرية النظام العالمى فى رؤية والرشتين ، كما فهمتها حتى الآن ، قد لاتكون قد وجدت وقتاً لدراسة الثقافة على الإطلاق ، ولكن الثقافة عندما دخلت إليها - وغالباً كأمر من أمور الأيديولوچيا والاستخدام البارع للتقاليد - تأكد ذلك النوع من الترتيب المكانى الموجود فيها ، من أجل تقييد المركز للأطراف. ومع ذلك ، فجزء الدولة الداخل فى التنظيم العالمى للثقافة يتسم ، بطبيعة الحال ، بالالتباس والتناقض . كما أن قدراً كبيراً من الأشكال المعاصرة للدولة ، والأفكار المعاصرة بشأن الأمة والقومية ، يقع ، فى حد ذاته ، فى إطار بنود الانتشار عابر القوميات . وحتى تتمكن الدولة الطرفية من توفير الرفاهية المادية لمواطنيها ، وتظل باقية فى مجال الأعمال التجارية بحيث تظل داخل النظام العالمى ، يتأتى عليها أن تنخرط بقوة فى مجال - استيراد الثقافة بالجملة - الاستيراد من المركز إلى الأطراف . ومع قيام المؤسسات بإعادة بناء المجتمع داخل حدود أراضيها فى شكل متكرر عالمياً ، على نحو أو آخر ، تعمل المؤسسات الكائنة فى

مراكز النظام العالمى على إدخال تلك المؤسسات ودفعها ونمذجتها بما يتفق مع أسسها. وعلاوة على ذلك ، تحتاج هذه المؤسسات إلى جدارة معيارية ، تضمنها النظم التقليدية التى تتوافق أهدافها - من حيث المبدأ على الأقل - بدرجة ملحوظة بين الدول . والمدارس ، بطبيعة الحال ، هى أبرز الأدوات المُستخدَمة لوصول التدفق الذى تنظمه الدولة للثقافة إلى المدينة النيچيرية .

وتختلف أشكال الحياة من حيث قوة أمانها الإقليمى . ويمكن أن تظل جولة الأنشطة اليومية لبعض الناس باقية فى مكان واحد طوال فترة العُمر . أما بالنسبة إلى الآخرين فنجد الأمر متغيراً. وتعُد حفلة التوزيع إحدى الأحداث المتكررة للنظام الطقوسى فى الحياة الحضرية النيچيرية المعاصرة - ففى مدينة صغيرة كالتى وصفتها سابقًا ، ليس من المرجح نقل موظفى الحكومة أو البنك أو المُدرسين أو الطلاب بعيداً عن مدينتهم ، وعادة مايبقون فى نيچيريا ؛ فى حين إذا ذهبنا إلى مدينة أكبر ، فسوف نصطدم بأصحاب الأعمال العالميين ، والمديرين والمهنيين ، والمفكّرين ، إنها مجموعة التفجر وربما الاستنزاف الذهنى الكامن ، وعادة ماتمكث بالقرب من المطار الدولى ، ولكنها تحافظ على الدوام على روابطها مع المركز ، وذلك من خلال الكلمة المكتوبة أو غير ذلك من وسائل الإعلام . ونجد هنا أن شكل الحياة يؤدى إلى إضعاف الرابطة القائمة بين الثقافة والإقليم ، كما يمكننا ملاحظة أن الدولة - مع ماتقوم به من بناء للناس حتى يتمكنوا من الاضطلاع بالمواقع المطروحة داخل تقسيم العمل ، وبقدر ماتسهم فى تشكيل قدر كبير من هذا التقسيم للعمل - فإنها تضمن وجود أناس آفاقهم حدود مواطنهم .

وفى داخل إطار السوق ، وتمشيًا مع سيناريو تحقيق التجانس العالمى ، يمكننا أن نتوقع ضعف الرابطة القائمة بين الإقليم والعملية الثقافية . وبالإمكان إغفال الحدود القومية ، أو إفسادها ، أو التقليل من قيمتها ، وليس الإعلان عنها . إن تدفق بعض السلع الثقافية عابرة القوميات يرتكز ، بطبيعة الحال ، على حد أدنى من الاهتمام بأى سمات خاصة متمايزة من جانب المستهلكين. ويصدق ذلك على ما أسمته كارين باربر بذكاء «الإغراق الثقافى» عندما قدمت نظرة عامة بشأن الثقافة الشعبية الأفريقية - «والإغراق الثقافى» إنما «يماثل الإغراق بالأدوية منتهية الصلاحية ، والحافلات التى لاتؤدى وظائفها بكفاءة» (٨) .

إن تكلفة نقل الأفلام القديمة – التى تصور الحياة فى الأقاليم الغربية من الولايات المتحدة خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر – أو المسلسلات اليومية ، أو الأفلام الجنسية (وهى ليست سوى أمثلة قليلة من المعروض على الشاشة) إلى بلدان الأطراف – وهى بمثابة مواقع الدفن الأخيرة لهذه الأعمال – تُعد تكلفة منخفضة ، مما يعنى أن كل ما تحرزه من مكسب ليس سوى ربح صاف ، وهو مايمثل زيادة غير متوقعة لما قدمته لتلك الأسواق التى جرى بالفعل إنتاج هذه الأعمال لها . وينعطف سيناريو تحقيق التجانس العالمى انعطافة خاصة هنا ، وربما مؤقتة : فالأطراف لاتعتبر فى الوقت الحاضر مختلفة بشكل فعلى ، وإنما مختلفة ومن الدرجة الثالثة ، ومن ثم يمكن اعتبارها من المخلَّفات .

وإذا ماكان يوجد اتجاه واحد داخل إطار السوق يعمل على تحقيق التجانس ويمتد باتساع إلى أقصى حد ممكن عن طريق السلعة المنفردة نفسها ، فهناك أيضًا البديل المتمثل فى الحد من المنافسة عبر إيجاد بيئة خاصة ملائمة لسلعة أكثر تخصصاً . وبالتركيز على السوق باعتباره القوة الرئيسية لتحقيق التجانس الثقافى ، يتجاهل أحد السيناريوهات المطروحة لثقافات الأطراف هذا البديل إلى حد كبير . ولكن ذلك السيناريو عادة ماينشغل بسلع الثقافة الشعبية ، سواء على شكل الموسيقى ، أو التليفزيون ، أو الأفلام ، أو الموضة ، أو الأعمال المكتوبة. ولذا ، علينا ملاحظة أن مايقوم به أصحاب الأعمال فى مجال الثقافة الشعبية بالعالم الثالث هذه الأيام يضم عملية تشكيل مثل هذه البيئات الملائمة الخاصة ، ولايوجد من يمتلك خبرة الحياة الحضرية فى غرب أفريقيا، ويمكن أن يخفق فى أن يتأثر بتنوع الموسيقى الشعبية المتغيرة على الدوام – الترف ، وتعويذة الچوچو ، والطبول الأفريقية ، والأبالا ، وأى شىء آخر . وقد قام بيتر مانيول بمسح أنثولوچى موسيقى ميدانى ، ووصل إلى نتيجة مفادها «أنه يبدو أن كل واحد من الموسيقيين البارزين فى غرب أفريقيا قد صاغ – تحقيقًا للانتشار – صفة ما لنفسه تتعلق بالأصوات التقليدية والحديثة» (٩) . ونجد على شاشة تليفزيون نيچيريا أن جزءًا كبيراً من البرامج يمثل ، بطبيعة الحال ، نوعًا من الإغراق الثقافى ، مثل المسلسلات الأمريكية القديمة التى بالكاد مايتذكرها سكان المركز . ولكنهم فى مدينتى النيچيرية لاينتبهون فى العادة إلى هذه المسألة ولايهتمون بها . لقد طرحت بدايات البحث الإعلامى النيچيرى أن كوميديا الموقف النيچيرية هى مايشغل المشاهد، حيث تعرض أحداثًا وأناسًا من نوع مألوف أكثر(١٠) . وقد لاحظت

أيضاً ما أشارت إليه كارين باربر بشأن وصول السينما إلى المدن الصغيرة فى جنوب غرب نيچيريا . لقد كانت دور السينما تعرض ، منذ عدة سنوات ، أفلاماً أمريكية ، ومن هونج كونج أو من الهند، ولكن الآن - ووفقاً لباربر - يصعب إيجاد مثل هذه الأفلام الآن ، فلقد حلت الأفلام محلية الإنتاج - التى تستخدم لغة المنطقة وشخوص وموضوعات تتعلق بتقاليد المسرح الشعبى المتنقل الراسخة - محل الواردات فى هذا المجال .

وقد لاتتوفر لدى أصحاب الأعمال الموارد المادية اللازمة للأعمال التجارية الخاصة بالثقافة فى المركز ، ولكنهم - مثلهم مثل أصحاب الأعمال المحليين فى أى مكان - يعرفون موطنهم ، ويتمثل رصيدهم الخاص فى الأهلية الثقافية ، والحساسية الثقافية، ويتم اشتقاق هذه الأمور من الانخراط فى الأشكال المحلية للحياة. وبمعرفتهم ذلك ، وهو الأمر الذى مايزال بداخلهم ، يتمكنون من تحقيق التوافق مع الأذواق والاهتمامات التى من شأنها إمداد الأسواق بسلع معينة ، ومن ثم البيئات الملائمة لمؤسساتهم . وقد يستلزم هذا الأمر ، إلى درجة ما ، إضفاء الطابع السلعى على المعانى والأشكال الثقافية التى كانت فى السابق مُحتواة داخل التدفق الحر للاقتصاد الثقافى لأحد أشكال الحياة ؛ ولكن ذلك لايتحقق عادة إلا من خلال اندماجهم فى تركيبات جديدة مع التكنولوچيا ، والأشكال التنظيمية ، وأنماط التعبير المُستقاة من التدفق العالمى للثقافة .

ونصل بذلك إلى القول إن هذا التدفق لا يُشكل بالضرورة كُلاً لا يتجزأ . وعلى طول الطريق ، وفى موضع ما ، يمكن تفكيكه إلى مجموعة كبيرة من الأجزاء المنفصلة - التكنولوچيا الثقافية ، مثل وسائل الإعلام ، أو الأدوات الموسيقية ، إنها الأشكال أو الأنواع الرمزية التى يمكن من خلالها أن تتواصل المعانى ، إنها المعانى ذاتها . وأينما تؤخذ هذه الأشياء كأجزاء منفصلة ، يمكن أيضاً تجميعها بطرق جديدة وإدماجها فى أجزاء من اشتقاقات أخرى عادة ماتكون محلية. ويمكن أيضاً، فى فترات معينة ، نبذ بعض المكونات المستوردة باعتبارها نفايات .

وربما يتعرض جزء كبير من هذا الإبداع إلى التجاهل فى سيناريو تحقيق التجانس العالمى . ويرجع ذلك إلى سببين ، يتمثل أولهما فى أن الكثيرين منا ، ومن نقطة متميزة فى المركز ، لايرون هذه المسألة. ويتمثل ثانيهما فى أنه ظاهرة من ظواهر

السوق ، ولذا يفضل البعض عدم رؤيته . ومع كل ذلك ، فإنه موجود فى المجـالات التى تُعتبر فيها قوة تحقيق التجانس العالمى هى الأقوى ، وعــادة مايبدو مشاركًا بنجاح فى المنافسة .

آفاق : التشبع والنضوج

سوف أتناول الآن قضية التوجّهات الأطول مدى للعملية الثقافية عند الأطراف ، إن التفاعلات القائمة بين مُختلف أُطر العملية الثقافية تتوقف على مضامينها وأنماط تنظيمها ، فضلًا عن قواها النسبية التى يمكن أن تتغير عبر الزمن ، أما إطار الحركات ، الذى لم أتحدث عنه إلا قليلاً ، فمن البداهة أن يتنامى وينحسر . والدولة – خاصة بعيداً عما تقوم به فى مجال التعليم – تتسم بقوة كبيرة على نحو متغير ، فصوتها يمكن أن يعلو فى الاحتفالات التى تقيمها للأيديولوچية القومية ، ويمكن بالكاد أن يكون مسموعاً . أما بالنسبة إلى ما وصفته سابقًا كسياسات للرفاهية الثقافية ، فينبغى أن نعى ، على نحو خاص ، أن الدول الطرفية كانت عادة ما اعتبره جونار ميردال منذ حوالى عشرين عامًا «الدول الليّنة» ، مع امتلاكها لقدرات محدودة لتنفيذ السياسة (١١) . ويبدو ذلك واضحًا تمامًا فى مجال السياسة الثقافية .

كما يبدو واضحًا أن أداء الدولة فى مجال إدارة التدفق الثقافى يتوقف بقدر كبير على الظروف المادية . وعادة مايتم إفقار الدولة الليّنة وسلبها قوتها ، مما يجعلها غير قادرة ، على نحو جيد ، على الحفاظ على جهاز ثقافى قوى . ولايقل العامل الخاص بالقواعد المادية أهمية داخل إطار السوق ، فعندما تصبح الثقافة سلعة يتم التعويض عنها ماديًا .

إن هذه الحقيقة البسيطة ، وإنما الأساسية ، عادة ماتجرى معالجتها بأسلوب متعجرف إلى حد ما داخل سيناريو تحقيق التجانس العالمى . وينبغى أن نضع فى اعتبارنا هنا عدداً من الإمكانيات . إذا كان اشتراك الأطراف فى التقسيم الدولى للعمل لايحقق مصالحها ، سواء فى فترة زمنية معينة أو على مر الزمن ، فإن ذلك يطرح أن الأطراف ، خلال انخراطها مع النظام العالمى ، ستصبح سوقًا ضعيفة للتدفق عابر القوميات للسلع الثقافية ؛ مع إمكانية استثناء ما أسميناه «الإغراق الثقافى» الذى يمكن أن يشتمل على أسعار منخفضة يمكن تحملها ؛ وإنما على خلاف

ذلك ، عادة ماتكون سلعًا غير جذابة . وعلى العكس ، بطبيعة الحال ، إذا ما أصبحت بعض أجزاء من الأطراف من مُحدثي الثراء ، يمكن إرسال فيضان من السلع الثقافية من المركز . ومرة أخرى ، نجد فى الأزمنة الحديثة أن اقتصاديات بعض أجزاء من الأطراف ، بما فيها نيچيريا ، كانت تمتطي أرجوحة أفعوانية تتلوى انخفاضًا وارتفاعًا ، وهو الأمر الذى لم يكن برمّته واضحًا بشأن تحديد التبعات الأطول مدى لمثل تلك التحولات التى يشهدها السوق الثقافى . ويُثار هنا تساؤل ، بطبيعة الحال ، يتعلق بالنقطة التى يصبح عندها أصحاب الأعمال المحليون أكثر نشاطًا فى مجال بدائل الاستيراد ، وبأى شكل .

وتجدر الإشارة إلى وجود بعض المسائل غير اليقينية فى هذا السياق ، ومن ثم يتأتى علينا أن نضعها بعين الاعتبار حتى ونحن نحاول التفكير فيما يمكن اعتباره اتجاهات التغير التراكمى . ومع كل ذلك ، أقترح أنه من المفيد تحديد توجهين فى عملية إعادة البناء ، على المدى الأطول ، لثقافات الأطراف داخل البيئة العالمية . وربما يفكر المرء فى كل توجه منهما باعتباره سيناريو متميزًا للتاريخ الثقافى المستقبلى (وأنا لا أفضل ذلك ، رغم أننى سأشير إليه فيما بعد) ، ومن هذه الزاوية يتشابه هذان التوجهان بعض الشيء مع سيناريو تحقيق التجانس العالمى وسيناريو الفساد الطرفى على الترتيب .

ولسوف أطلق على أحد هذين التوجهين اسم توجه *التشبّع* ، وعلى الآخر اسم توجه *النضوج* . ويمكن اعتبار توجه التشبع تنويعة من تنويعات سيناريو تحقيق التجانس العالمى ، مع قدر أكبر من الاهتمام التفصيلى بالتتابع التاريخى . ويطرح هذا التوجه مايلى : طالما أن التأثيرات الثقافية عابرة القوميات – مهما كان نوعها – تنتظم فى جزئها الأكبر على أساس السوق ، وتعمل فى بنية مفتوحة باستمرار ، وتضرب بعنف على حساسية شعوب الأطراف ، فإن ثقافة الأطراف سوف تستوعب ، خطوة بخطوة ، المزيد والمزيد من المعانى والأشكال المستوردة ، ومن ثم يصعب تدريجيًا تمييزها عن المركز . ونجد ، فى أى فترة زمنية ، أن الأشكال عبر القومية تخترق ما يُعتبر ثقافة محلية أكثر من اختراقها لما كان يعتبر من قبل ثقافة محلية ، هذا على الرغم من أن التناقض بين المحلى وعبر القومى – فى أى فترة زمنية ، وحتى يتم الوصول إلى نقطة النهاية – لا يزال يمكن تحديده ، ولايزال يُعتبر مسألة ذات دلالة .

إن الاختلافات الثقافية المعروفة والموصى بها من أجل الحماية ، يمكن الآن أن تمثل انعكاساً باهتاً فحسب لما كان قائماً فى يوم ما . ولكن هذه الاختلافات ، آجلاً أو عاجلاً ، سوف تتلاشى هى الأخرى .

وتتمثل المسألة المطروحة هنا فى أن المركز يستعمر عقول الأطراف على نحو تراكمى - وذلك من خلال أُطر العملية الثقافية التى يمر عبرها التدفق عابر القوميات بسهولة ، ومن بينها إطار السوق الذى يبدو ، بطبيعة الحال ، بارزاً - إضافة إلى قيامه بعملية مأسسة مناظرة للأشكال القائمة فى الأطراف ، مما يجعلها «مكبَّلة» بحيث سرعان ما لا تجد أى فرصة حقيقية للاختيار. إن محض حقيقة نشأة هذه الأشكال من المركز يجعل منها أشكالاً أكثر جاذبية . إنه جانب غريب ، وإن كان يتعذر إنكاره ، من جوانب جماليات السلعة فى الأطراف (١٢). ومن المفهوم أن هذا الاستعمار سوف يتواصل من خلال وابل من القصف الثقافى الذى لايرحم، وذلك عبر مجموعة وافرة من الرسائل المغرية . ومع تغلغل إطار السوق داخل إطار أشكال الحياة ، يُعاد بناء أشكال الحياة اعتماداً على ماكان يُعد فى البداية أجنبياً ، بحيث يجرى استخدامه فى التكيف العملى لأشكال الحياة والتى ترى نفسها كلياً أو على الأقل جزئياً من خلاله .

وقد تبدو ، مع ذلك ، إمكانية قلب هذا النوع من الحجاج تماماً ، أو على الأقل جزئيا . ويمتلك إطار شكل الحياة ، كما قلت ، أيضاً وفرة خاصة به تتبنى من خلال أنشطته اليومية المتكررة دائماً وربما بالقوة نفسها أو أقوى من أى وفرة أخرى يمكن أن يحققها إطار السوق . فقد يضم إطار شكل الحياة العلاقات الشخصية المتداخلة ، مما يسفر عن تشكيلات للذات وللآخر ، فضلاً عن استخدامات متميزة للأنماط الرمزية (١٣). ربما يوجد هنا جوهر لايمكن لإطار السوق الوصول إليه ، ولا حتى على المدى البعيد . إنه جوهر أو قلب من الثقافة لايسهل تحويله هو ذاته إلى سلعة ، كما لاترتبط به سلع السوق .

إن القوة الثقافية المتأصلة فى إطار شكل الحياة ربما تكون قادرة أيضاً على استعمار إطار السوق ، وليس العكس . ويتفق ذلك مع ما أراه توجهاً للنضوج ، وهى فكرة ترتبط بسيناريو فساد الأطراف ، رغم إمكانية وجودها أيضاً بنغمات إضافية تقييمية. إن الأطراف - كما هو مفهوم هنا - تستغرق وقتاً لإعادة تشكيل الثقافة العاصمية بما يتلاءم مع خصائصها . وفى الطور الأول لهذه العملية ، كما يمكن القول ،

تتسم الأشكال العاصمية فى الأطراف بالنقاء - ولكن إمعانًا للنظر عن قرب يوضح أن هذه الأشكال تتحول حتى تقف دون فعالية ، وربما تصبح عُرضة للتأثر فى تلك العزلة النسبية . وفى الطور الثانى - وغيره من الأطوار التالية التى لاتُعد ولا تُحصى - قد يوجد تأثير متبادل ، نتيجة لأن هذه الأشكال تنجم عن التفاعل مع أى شىء آخر قد يوجد فى بيئتها الجديدة. ولكن الأشكال العاصمية لم يعد يسهل التعرف عليها ؛ إذ أصبحت أشكالاً هجيناً . وفى هذه الأطوار الأخيرة ، تصبح شروط السوق مقياساً معقولاً مُعداً داخل أشكال الحياة فى الأطراف ، إذ أصبحت هذه الأشكال قائمة وشديدة التغير ، بطبيعة الحال ، حتى إن تعريفها الثقافى - هى ذاتها - يتم خلال الشروط المستقاة من المركز .

ويبدو واضحاً أن ما قلته حول إبداع الثقافة الشعبية فى كثير من بلدان العالم ، وليس أقلها غرب أفريقيا ، يصدق هنا أيضًا . لقد استطاع أصحاب الأعمال المحليون فى المجال الثقافى السيطرة بالتدريج على أشكال الثقافة الغربية التى تصلهم خلال التدفق السلعى عابر القوميات وغير ذلك من طرق ، فقد عالجوا هذه الأشكال على انفراد وأثّروا عليها وصاغوها بأسلوب يتيح للأشكال الجديدة الناتجة أن تصبح أكثر استجابة للحياة اليومية المحلية ، بل وتنمو جزئيًا - فى الوقت ذاته - كثمرة لها .

وينبغى - فى هذا الصدد - العودة إلى الشكوك التى عبرت عنها سابقًا بشأن الإحساس بالزمن ، أو ربما غياب الإحساس بالزمن ، فى سيناريو تحقيق التجانس العالمى . أما الهجوم الضارى للتأثيرات عابرة القومية ، كما يتم عادة وضعه أو الإشارة إليه ، فيبدو فُجائيًا إلى حد ما . إن هذه التأثيرات فى غرب أفريقيا كانت تقوم بدور تنقية المجتمعات الساحلية لعدة قرون ، رغم أنها كانت تتم على نطاق أصغر وبوسائل متواضعة فى الفترات المبكرة على ذلك . لقد كان هناك وقت لامتصاص هذه التأثيرات الغربية وتكييف التعديلات بدورها وملاءمتها للأشكال الثقافية المتحولة حتى تتوافق والهياكل الاجتماعية النامية ، فضلاً عن مختلف المواقف والجماهير التى أخذت فى البروز (١٤) . هذه ، إذن ، هى حالة المسرح على المستوى المحلى ، والذى يوجد فى مكانه بالفعل من أجل الالتقاء بصناعات ثقافة القرن العشرين عبر القومية . إنه ليس مسرحًا تقف فيه ثقافة الأطراف دونما أى دفاع أو حماية ، بل هو بالأحرى مسرح

تتاح خلاله البدائل المحلية للواردات ، وحيث يتوفر أناس قادرون على الحفاظ على أداء الأعمال الابتكارية للسمسرة الثقافية .

الأطراف والكريولية

ينبغى أن أقوم بتجميع الخيوط معًا ، وربما يبدو واضحًا أننى أؤكد على موضوعة النضوج وأواصل مقاومة فكرة التشبع ، على الأقل فى شكلها غير الكامل المرتبط بتحقيق التجانس العالمى . ففى هذا الشكل توجد فى الواقع أشياء كثيرة ، على نحو مثير للريبة ، مشتركة مع تخيلات الثقافة الشعبية فى الأربعينيات والخمسينيات بالعاصمة ، والتى أوضحت غرق الجمهور دونما تمييز فى فيضان من السلع الثقافية ضئيلة الجودة ولكنها مُنتَجَة على نطاق كبير . ومنذ ذلك الحين ، ابتعد باحثو العاصمة داخل الوطن عن تلك التخيلات ، مقتربين من تصورات أكثر براعة تتعلق بالتمايزات الجماهيرية والاستقبال السياقى لمنتجات صناعة الثقافة . إن تصدير الفكرة القديمة الرثة إلى الأطراف كان يبدو مماثلاً لحالة أخرى من حالات الإغراق الثقافى (١٥).

إن المسألة مع الأسف ، تعنى دون شك عدم وجود أى سيناريو واحد يمكن وضعه مكان سيناريو تحقيق التجانس العالمى ، على أن يتسم بقوة مماثلة – وإن كان أكثر مصداقية – بالنسبة إلى مزاعم النفوذ الذى يتم التنبؤ به . ولكن العلوم الإنسانية لم تكن جيدة فى مجال التنبؤ . وفى حالة الترتيب العالمى للثقافة ، فإن ماقلته يمكن أن يسهم على الأقل فى إدراك أسباب ذلك . إن تنوع المبادئ المتشابكة لتنظيم العملية الثقافية يتضمن أمورًا عديدة غير يقينية ، مما يتيح لنا القول إن ذلك يبدو واضحًا دون لبس فيما يتعلق بالناتج الكلى .

هناك بعض النقاط القليلة حول كيفية سير الأمور ، وقد تتسم – على أقل تقدير – بحساسية خاصة بالنسبة إلى بعض القضايا عند دراسة الثقافة فى العالم ، سواء الآن أو فى المستقبل . إن البنية التى تتكون من المركز والأطراف تمثل حقيقة لايمكن إنكارها . وعندما ندرس الثقافة ، علينا أن نفكر فى التدفق بين مختلف الأماكن ، وأيضًا فيما بيننا . إن كل مجتمع من مجتمعات الأطراف ، كل مجتمع من مجتمعات العالم الثالث ، يتسم بتمايز خاص به . ولكن هذه التمايزات ليست مُطلقة كما كانت

(وإن لم تكن مُطلقة بشكل كامل) . ويُعد هذا التمايز أمراً يتعلق ، على نحو متزايد ، بالدرجة ، إذ ظل ولفترة طويلة داخل بيئة شمال الأطلنطى وشبه الأطراف – ولنقل بين الولايات المتحدة وألمانيا ، والسويد ، والبرتغال . لقد كان التفاعل بين العديد من الأنماط قائماً فى هذه البيئة لفترة طويلة ، وكانت الصلات الثقافية شديدة الوضوح ، ومع كل ذلك لا يمكن لأحد أن ينكر وجود اختلافات أيضاً . ونجد ، على نحو متزايد أيضاً ، أن الاختلافات الثقافية توجد داخل المجتمعات وليس بينها . وإذا ما ألقينا نظرة على مجتمع ما لرؤية ما يمثل تمايزه المتفرد ، ربما سنراه بين الفلاحين وليس مديرى البنوك ، فى الريف وليس فى المدينة ، لدى كبار السن أكثر من الشباب . وبداهة ، يكمن السبب فى أن بعض المعانى والأشكال ذات المعنى قد أصبحت ، خلال تنوع أُطر العملية الثقافية ، أكثر محلية من حيث الطابع ؛ فقد ازداد ارتباط كثير منها بالمكان أكثر من غيره . وباستخدام كلمة «مجتمعات» فى صيغة الجمع ، كما نفعل دائماً فى سلوكياتنا المرنة ، فإدماج معناها فى معنى «الدول» – والذى يشير إلى ظواهر إقليمية لايمكن إنكارها – يجعلنا مُضللين بشأن الإدراك الجزئى للعملية الثقافية المعاصرة ، طالما أن بعض أُطرها غير محتواة داخل دول بعينها .

وإذا ماكان هناك مصطلح يُعبر عن العديد من الروابط الصحيحة التى يمكن بمقتضاها وصف العلاقات الثقافية المتداخلة – المتراكمة تاريخياً ، والمستمرة بين المركز والأطراف – فهو ، كما أعتقد ، مصطلح «الكريولية» (Creolization) ، إنه استعارة من نواتج اجتماعية وثقافية خاصة عبر لغويات أكثر تعميماً (١٦). ولن أتحدث بإسهاب حول الإمكانات الكامنة فى سيناريو إضفاء الطابع الكريولى على الثقافات الطرفية هنا لفترة طويلة ؛ وربما ما آخذه من ذلك المجال المتقلب للفكر اللغوى يزيد قليلاً عن كونه مجرد استعارة فظة . ومع ذلك ، يمتلك هذا السيناريو عدداً من المكونات الملائمة على نحو كافٍ . ويثير هذا السيناريو إعجابى لأنه يطرح أن الثقافات ، مثلها مثل اللغات ، يمكن أن تنبع من أصول مختلفة ، ولاتتسم بالنقاء أو التجانس من الناحية التاريخية . ويمكن القول إنه يصطدم بوضوح مع مايتم استقباله من فروض تتعلق بالثقافة القادمة من القومية الأوروبية فى القرن التاسع عشر . إن أوجه التشابه بين «الكريولى» (Creole) و «الخلق» (Create) ليس محض مصادفة . إننا نمتلك إحساساً ، أكثر حدة عن المعتاد ، يطرح أن الثقافات الكريولية تنتج مع انخراط الناس بنشاط فى صنع تركيباتهم الخاصة . وفيما يتعلق بابتكارات البشرية الثقافية

الكاملة ، يمكن القول إن عملية إضفاء الطابع الكريولى تضم فقدان البعض ، ولكنها تضم بالتأكيد اكتساب البعض أيضًا . ونجد فى سيناريو الكريولية أيضًا فكرة التواصل المفتوح ، بقدر أو آخر ، أى تسلسل وتعاقب تركيبات الحياة التى يمكن رؤيتها متوافقة مع المسافة الثقافية القائمة بين المركز والأطراف . وكما هو مفهوم تمامًا ، يتضمن هذا السيناريو أيضًا الاقتصاد السياسى للغة ، ومن هنا يجدر النظر إلى التواصل الكريولى فى تنظيمه للتنوع حتى يستتبعه الاقتصاد السياسى للثقافة .

وعلاوة على ذلك ، هناك بُعد آخر يتعلق بالزمن . فإذا ما ألقينا نظرة للخلف ، نجد أن وجهة النظر الكريولية تقر بالتاريخ . فالثقافات الكريولية ليست مُنتجات مباشرة للحاضر ، وإنما استغرقت بعض الوقت حتى تتطور وتصل بنفسها إلى درجة من التماسك على الأقل . لقد وُلدت الأجيال بالفعل خلال هذه الفترة ، ولكن الكريولية كانت تؤثر على هذه الأجيال (١٧) . أما إذا ألقينا نظرة نحو الأمام ، فسنجد سيناريو الكريولية مفتوح النهاية . وربما يمثل ذلك تجنبًا فكريًا لتحمل المسئولية ، ولكنه – مرة أخرى – ربما يكون حتميًا . إن هذا السيناريو يطرح أن توجهى التشبع والنضوج ليسا بالضرورة بديلين ، وإنما يمكن أن يظهرا معًا متشابكين فى الحياة الواقعية . وعندما تمتص الثقافة الطرفية تدفق المعانى والأشكال الرمزية من المركز وتقوم بتحويلها وجعلها جزءًا منها إلى حد معقول ، فإن هذه المعانى والأشكال الرمزية يمكن ، فى الوقت ذاته ، أن تعمل على زيادة الصلات الثقافية . بين المركز والأطراف ، بحيث يتم تيسير الطريق للمزيد من الواردات الثقافية أما الوضع النهائى الناتج عن ذلك ، فمن المستحيل تحديده ، وقد لايكون هناك أى شىء .

ومن هنا إذن ، وتمشيًا مع التواصل الكريولى ، فإننى أرى مختلف أُطر العملية الثقافية تمارس تأثيرها المتواصل . إن أشكال الحياة ، المُقيَّدة بالمكان بطرق متنوعة تتخذ مواقعها على هذا الأساس ، وتساعد على تحقيق الارتباط ؛ مع وجود أولئك المشاركين يرقبون أيضًا بعضهم البعض ، أولئك فى المدينة الصغيرة الذين ربما يؤلّهون مجموعة التدفق ، والتى تقوم بدورها بإضفاء الطابع الأسطورى على الفلاحين . وقد ينفتحون ، بدرجات متنوعة ، أمام التدفق الثقافى عابر القوميات الخاص بالسوق ، أو يسمحون للوسطاء بشغل المساحة الثقافية الواقعة بين المركز ، وأيا ما كان موقعهم على الأطراف ، أو يقومون بالأمرين معًا ، طالما لايحتاج كلاهما إلى الاقتصار على

التبادل . وربما ، في بعض الأحيان ، تأتي حركة من العواصم ، مُسافرة عبر سلسلة التواصل . وفي المقابل ، يمكن في أوقات أخرى أن يصطدم ما تمنحه العاصمة بحركة تتولد لدى الأطراف . وأخيراً ، لديّ كلمة حول الدولة . لقد رأينا أن الدولة تُعتبر مستورداً للثقافة من المركز على نطاق واسع ، كما أنها تعُد حارساً – على نحو أو آخر– للتقاليد الأصيلة لدى الأطـــراف . ولكن بينهمـــا ، تكراراً ومراراً ، إما لايوجـــد شيء أو لايوجد الكثير . وربما لامفرّ من القول إن الدولة – ومن أجل شرعيتها – تروج للأصالة غير الكريولية . ومع ذلك فقد يمثِّل هذا أيضًا نضالاً دونكيشوتياً بدرجة ، مؤدياً إلى إنتاج ثقافة الاستحقاق المريبة في نظر قطاعات كبيرة من المواطنين الذين تتحول أذهانهم نحو أماكن أخرى . وقد يكون اقتراحًا خاطئًا ، ولكنه قد يلعب دوراً في الرفاهية الثقافية ، ومن أجل التعاون مع المواطنين في تشكيل الأدوات الفكرية والجمالية التي تساعد الناس على رؤية موقعهم وأنفسهم اليوم ، فضلاً عن مساعدتهم على اتخاذ قرار بشأن الاتجاه الذي يرغبون في التوجّه نحوه ؛ فالدولة يجب أن تكون أكثر وعياً ذاتيًا ، لكن دونما استخفاف بذاتها ، وأن تشارك في اقتصاد ثقافي مختلط ، أن تكون دولة كريولية .

الهوامش

(١) قدمت فى هذا المقال وجهات النظر التى تطورت فى إطار المشروع البحثى «النظام العالمى للثقافة» (The World system of Culture) فى قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم ، والمدعوم من جانب مجلس البحوث السويدى للإنسانيات والعلوم الاجتماعية .

(٢) بالاستعانة بمصطلحات كارل بولانى ، يمكننا القول بأن الاقتصاد الثقافى هنا يتسم بإعادة التوزيع . راجع :

Karl Polanyi, The Economy as Instituted Process", in **"Trade and Market in The Early Empires"**, eds. Karl Polamyi, Conrad A. Arensberg and Harry W. Pearson (Glencoe, Illinois : Free Press, 1957).

(٣) يتوافق ذلك مع أفكار إيمانويل والرشتين فى كتابة «سياسات الاقتصاد العالمى»:

The Politics of The World - Economy (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) : 152;

ذلك على الرغم من أن المصدر الرئيسى الحالى لهذا الفهم هو إريك ج. هوبسباوم وتيرينس رانجر :

Eric J. Hobsbawn and Terence Ranger, eds., **The invention of Tradition** (Cambridge University Press, 1983).

(٤) تميل الحركات إلى أن تكون أقل مركزية فى إدارتها للتدفق الثقافى عما نجده عادة لدى إطارى الأدلة والسوق ؛ كما يقل تركيز الموارد المادية . ومن هنا ، تشبه الحركات إطار أشكال الحياة ، الذى يميل إلى الانبثاق منها ، إذ يصبح الناس فى الإطار الأخير غير راضين عن الظروف القائمة أو مُهددين بالتغيرات. ومقارنة بما يحدث فى إطار شكل الحياة ذاته ، من ناحية أخرى ، تعمل الحركات على تعزيز تدفق عمدى وأكثر وضوحاً للمعنى ، وموجهاً نحو الخارج ، توجه تبشيرى . وعلى ذلك ، تتجه الحركات نحو تغيرات معينة أو نحو تفادى هذه التغيرات ؛ كما لاتتسم الحركات أيضاً بالاستقرار من حيث الأساس ، فهى تميل إلى النجاح أو إلى الفشل .

(٥) راجع :

Ronald Robertson, "Globality, Global Gulture and Images of World Order", in **"Social Changes and Modernity"**, eds., Hans HaverKamp and Neil Smelser (Berkeley: University of California Press, 1991).

(٦) حول «صُنّاع الرسوم المتحركة فى المجال الثقافى» (Cultural animateurs)، راجع:

Roy Show, **The Cultural Animateur in Contemporay Society**. "Cahiers d'Histoire Mondiale, 14 (1972): 460-72.

(٧) حول الأصالة فى زائير ، راجع :

Thomas M. Callaghy, " State - Subject Communication in Zaire: Domination and the Concept of Domain Consensus", **Journal of Modern African Studies**, 18 (1980): 409-492;

وللاصطلاح على وصف لشكلها المُعاد تصديره فى توجو ، راجع:

George Packer "**The Village of Waiting**" (New York: Vintage, 1988): 101 ff.

(٨) راجع بهذا الصدد :

Kanin Barber, "Popular Arts in Africa", **African Studies Review,** 30 (1987) 3: 10 - 018

(٩) راجع بهذا الصدد :

Pater Manuel, "**Popular Music of the Non - Western World**" (New York : Oxford University Press, 1988).

(١٠) راجع بهذا الصدد :

O. O. Oreh, "Masquerade and other Plays on Nigerian Television" and Theo Vincent, "Television Drama in Nigeria : A Critical Assessment", in "**Mass Communication, Culture and Society in West Africa**", ed. Franke okwu Ugboajah : Munich Hans Zell/ V.G. Saur, 1985).

(١١) راجع بهذا الصدد :

Gunnar Myrdol, "Asian Drama" (New York: Pantheon, 1968).

(١٢) لقد ضربت مثلاً بذلك فى السياق النيچيرى ، فى :

Ulf Hannerz, "Bush and Beento: Nigerian Popular Culture and The World".

وهى ورقة بحثية مُقدمة إلى جلسة حول الممارسات والتمثيلات عابرة القومية الحداثة ، فى الاجتماع السنوى للرابطة الأنثروبولوچية الأمريكية شيكاغو ، نوفمبر ١٨-٢٢ ، ١٩٨٧ .

(١٣) أتذكر هنا تعليق وولف : ما يُشار إليه باعتباره «طابعًا قوميًا» ، عادة مايكون مغروزًا فى سياقات وعلاقات . راجع بهذا الصدد :

Eric R. Wolf, "Kinship, Friendship. and Patron - Client Relations in Complex Societies" in "**The Social Anthropology of Complex Societies**", ed. Michael Banton (London : Travistock, 1966).

(١٤) لمناقشة هذه المسألة فى سياق الموسيقى الشعبية بغرب أفريقيا ، راجع :

John M. Chernoff, "Africa Come Back: The Popular Music of West Africa", in "**Repercussions: A Celebration of African - American Music**", eds. Geoffrey Haydon and Dennis Marks (London: Century, 1985) and Christopher A. Waterman, "**Asiko, Sakara and Palmwine : Popular Music and Social Identity in Inter War Lagos**", Urban Anthropolog, 17 (1988): 229-258.

(١٥) يمكن الاطلاع على مناقشة مهمة للبحوث الإعلامية فى مجال إطار «التبعية الثقافية»، وذلك فى المرجع التالى :

J. O. Boyd- Barrett, "Cultural Dependency and the mass Media", in **"Culture, Society and the Media"**, eds. Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran and Janet Wooelacott (London: Methuen, 1982).

(١٦) لقد ناقشت فكرة الكريولية فى مطبوعات سابقة، راجع بهذا الصدد :

Ulf Hannerz, "The World in Creolization", **Africa, 57** (1987): 456-59 and "American Culture : Creolized, Creolizing", in **"American Culture** : Creolized. Creolizing, and Other Lectures From the NAAS Biennial Conference in Uppsala, May 28-31, 1987, ed. Erik Asard (Uppsala : Swedish Institute for North American Studies).

(١٧) راجع بهذا الصدد :

Cf. Johannes Fabian, **"Popular Culture in Africa : Findings and Conjectures"**, Arica, 48 (1987) : 314 - 334.

(٦) سؤال لنظريات العولمة

(٦ - ١)

ما بعد الثرثرة حول العالمية ؟

جانيت أبو لغد

ليس هناك في الفكر نطاق أوسع من العالمية ولا موضوعاً أكبر من الثقافة ، لا سيما إذا أردنا أن نفهم كذلك (أ) كيف تعكس الخصائص الهيكلية والسياسية مكونات الثقافة وتحركاتها (كما يفعل والرشتين) ، (ب) والعمليات التى تؤدى إلى التعبير غير المتساوى عن هذه التحركات (كما يفعل هانرز) ، (ج) وشكل ومحتوى الثقافة الجديدة ذات الطابع العالمى (كما يفعل روبرتسون) . ويبدو الموضوع وكأنه أكبر من أن يدرس . وعلى الرغم من أننى أعد نفسى من علماء الاجتماع الذين يعنون بدراسة الظواهر الكبرى فإننى شعرت بالضيق من مستوى التجريد العالى فى كثير من الأعمال التى قرأتها خلال الإعداد لهذا المؤتمر . وإذا لم تحكم السيطرة على هذا المجال من الدراسة فسوف ينحدر إلى هوة يمكن أن نسميها « بثرثرة العولمة » . وقد ارتحت أكثر للمنهج الذى اتبعه أولف هانرز (وستيوارت هول الذى قرأت محاضراته فى وقت لاحق) لأنهما يحاولان الإمساك بأوجه الغموض وتدرجاته فى ثنايا الظواهر المحسوسة كما تكمن فى حياة الناس .

وهذا هو الجانب الذى أود أن أتناوله هنا مع التوسع فى نهج هانرز للكشف عن المزيد من التيارات المتقاطعة . ذلك أنه يتحرك فى بحثه فى اتجاه واحد من المركز إلى الأطراف ، بينما هناك حركة من الطرف إلى القلب أكثر مما يوحى منهجه (وهى نقطة أدركها ستيورات هول ببراعة) . ولو اتسع لى الوقت لذهبت إلى القول بأن هناك العديد من المراكز التى تنتشر وأن الفوارق فى القوى الثقافية تتناقص بالفعل ، غير أن منظورنا الذى لم يتخذ بعد الطابع العالمى بالكامل لايمكّننا من تبيّن أن ثقافة المراكز الصاعدة فى آسيا تنتشر فى نطاق دوائرها . كيف إذن نمسك بتلابيب هذا الموضوع الهائل المتشكل دوما ؟ سوف أحاول تجسيده من خلال حالات ثلاث .

أولا : (فى مدينة تونس التقليدية القائمة منذ العصور الوسطى) ، وبأسلوب معهود للغاية فى المدن « الإسلامية » ، يبدأ السوق من جامع الزيتونة الكبير الذى ظل طول تاريخه يشكل البؤرة الجغرافية للمدينة والنقطة التى تنتظم حولها جميع الأنشطة ، يمتد منه سوقان أحدهما من المسجد إلى البوابة التى تربط المركز القديم للمدينة بالمدينة الجديدة التى أنشأها الفرنسيون ، وكان هو السوق الوحيد فى الماضى . أما السوق الآخر فينطلق بزاوية متعامدة إلى مدخل آخر للمدينة التى كانت تحيطها الأسوار فى الماضى . وعلى مدى السنين نشأ انشقاق مدهش فى هذين السوقين من شأنه أن يضرب المثل للعالم .

فالسوق الأول يتخصص الآن فى المصنوعات اليدوية التونسية والسلع « التقليدية » ... إلخ . وقد احتفظ بالطرز المعمارية المغربية والبواكى متعددة الألوان . وتمثل أصوات الناى القديم الشجية وأنين الموسيقى العربية الخلفية التى يتحرك أمامها السياح الأوروبيون فى سراويلهم القصيرة (الشورت) والتى شيرت يتوقفون للفرجة والشراء . ولا نشاهد إلا قلة من التوانسة فيما خلا البائعين . أما السوق الآخر الذى كان أقل أهمية فيمتلئ الآن بنشاط محموم ويعج بالنساء المحجبات جزئياً والشابات التونسيات فى تنورات وبلوزات ورجال يرتدون عباءات تصل إلى الركبة أو قمصاناً وسراويل متنوعة ، بينما يسير الأطفال فى كل مكان ، ولا يكاد المرء يرى أجانب هناك . أما الخلفية لهذه الضجة فهى موسيقى الروك الصاخبة بينما تتكوم على عربات اليد المصطفة على الطريق أجهزة الراديو الترانزيستور وساعات اليد وملابس الچينز الزرقاء (بعضها سابق الغسل) والوشاحات الشفافة وصابون الغسيل من ماركات أومو وخلافه وصابون الوجه ماركة لوكس . هذا هو « سوق » هانرز أو عالم السلع . لكننا نلاحظ أنه فى عملية عولمة المصنوعات الثقافية التى يتناولها هانرز تتواكب عملية من التشيىء تسير على مشارف المدينة نفسها ، حيث يجلس الرجال متربعين على أرضيات الورش البدائية يخيطون يدويا اللمسات النهائية فى حقائب يد جلدية من طراز جوشى . وفى مشاغل الخياطة تخيط النساء السورفليه على حواف الملابس من إنتاج أرقى بيوت الأزياء . وهنا نجد بلا أدنى شك نموذج تقسيم العمل الدولى الذى يتحدث عنه والرشتين مقروناً بهيمنة اقتصادية لا جدال فيها .

أما فى إدارة الإحصاء العام التابعة للحكومة التونسية حيث حاولت الحصول على معلومات إحصائية (جمعت بناء على توجيهات الأمم المتحدة لتتسق ويمكن مقارنتها

بإحصاءات مماثلة من حوالى مائة دولة) كنا نتناقش وسائل نقل المعلومات مستخدمين اللغة الفرنسية ومصطلحاتها للتعبير عن مصطلحات باللغة الإنجليزية ، وهنا نجد أعلى دوائر الاتصالات التكنولوجية التى جرى عولمتها بالكامل ولكن داخل نطاق الدولة القومية وهو ما يطابق مفهوم روبرتسون عن المجتمع العالى وإن لم يحظ بالدخول إليه إلا قليلون . وقد يجمعنى بأولئك الرجال التونسيين العاملين فى مجال الإحصاء أكثر مما يجمعنى بعاملة النظافة التى تخدمنى ولكن يجمعها بى أكثر مما يجمعها بخادمة تونسية .

وأقدم المثال الثانى مسبوقاً بتحذير حقيقى : عاشت ابنتى الكبرى وهى باحثة فى الأنثروبولوجيا عدة سنوات مع البدو المتوطنين فى صحراء مصر الغربية ، وفى عودتها مؤخراً للزيارة توقفت فى القاهرة وعلمت أن أحدث المغنين هناك وأكثرهم شعبية إذ تذاع شرائطه فى كل مكان موسيقى بدوى لأغانى الروك تجمع ألحانه بين الإيقاعات البدوية (من عينة « الحصان الراقص ») والموسيقى غربية الأسلوب . وفى عودتها أخذت إلى « القبيلة » من بين الهدايا بعض شرائطه ، فأعجبت بها الفتيات كثيراً لأنهن وجدن صورته على غلاف الشريط « جذابة » . وقالت النساء الأكبر سناً إن صورته تبدو « مضحكة » لعيب واضح فى عينيه (لم تدرك أولئك النساء الأكبر سناً أن نظرته الجانبية مقصود بها الإغراء) فالرجل الحق عندهن ينظر إلى الأمام بجدية .

ويشيع هذا النوع من الموسيقى التى تخلط الغربى بالشرقى الآن فى كل أرجاء العالم . وكان أول من عرفنى عليها عالم سياسة بلچيكى أمريكى أغرم بها فى ألمانيا حيث ابتكر العمال الأتراك المهاجرون نوعاً مخلطاً من الموسيقى يشبهها ! وأنا فى سبيلى لنسخ شريط ابنتى لإرساله إلى الأستاذ البلچيكى الذى قد يرسل نسخة منه إلى أصدقائه الألمان . و من وجهة النظر المتمركزة حول الذات يذهب البعض إلى أن فى ذلك تغريباً للموسيقى الشرقية ، إلا أن لدىّ تفسيراً آخر : إن ما نراه هو إضفاء الطابع الشرقى على الموسيقى الغربية . وكما قال دارسو الاندماج الاجتماعى الأمريكى الأوائل إنها عملية تسير فى الاتجاهين .

وحتى الآن تؤيد تعليقاتى مقولة التلاقى . صحيح أننى أتبين حركة من الأطراف إلى المركز أكثر مما يعترف معظم الناس (استمع إلى الموسيقى المحبوبة فى الولايات المتحدة الآن وسوف تتبين مؤثرات من العالم الثالث ، وإذا سرت فى شوارع مدينة

نيويورك فسترى ثقافة العالم الثالث مستوردة ومؤثرة فى الأمريكيين) . وأنا لا أنكر الأثر الطاغى للأنماط الغربية فى شيوع « الدولة القومية » (وإن كان لا يجب الخلط بين الشكل والمضمون الذى يتنوع على نطاق واسع) كما لا أتجاهل تأثير المؤسسات المركزية أو أثر المنظمات الدولية المهمة فى خلق نموذج للمجتمع « الحديث » يقوم على الأساس الغربى ويتسم بطموحات ، إن لم يكن خصائص موحدة نسبياً .

لكن الثقافة هى أكثر من « السمات » والممارسات اليومية وحتى المؤسسات الاقتصادية والتعليمية والتكنولوچية والسياسية . لقد ألحّ دارسو الأنثروبولوچيا الأوائل على أنها فى الجوهر المعتقدات « ورؤى العالم » والتصورات الخاصة للواقع . وهذا ما يشكّل الحاجة الأساسية للحضارات فى المحك النهائى عند والرشتين أو للعولمة فى كتابات روبرتسون . ونحن هنا نبدو بعيدين جداً عن مفهوم التلاقى .

وأطرح المثال الثالث من كتاب **الآيات الشيطانية** – الكاتب والكتاب والاستقبال وخطوط المعركة التى رسمت حوله . ويسمح لنا هذا المثال بالكشف عن ما يعنيه الخلط وما تعنيه العولمة وعما يبقى مفترقاً فى ما نسميه بالقرية العالمية !

فلنستخدم مفهوم روبرتسون المأخوذ من فيبر حول الأنماط المثالية . لقد استعمل المؤرخ الفرنسى شاونو تعبير « العالم المنغلق » ليصف الحالة الثقافية لكوكبنا قبل تشكل النظام العالمى الذى يهيمن عليه الغرب . وإذا كان يمكن القول بوجود الكثير من الروابط والصلات تجمع قطع الفسيفساء التى تمثلها الأقاليم المتميزة ثقافياً أكثر مما يوحى به هذا التعبير (وهذا ما قلته فى كتابى **قبل الهيمنة الأوربية : نظام العالم من ١٢٥٠ إلى ١٣٥٠**) وقد أحسن استقبال النقطة الأساسية .

وفى مثل ذلك العالم لم يكن هناك مجال لتلك القضية المثارة أخيراً ، فربما ظل سلمان رشدى فى موطنه فى شبه القارة الهندية . وكان سيكتب فى لغة إقليمه وأشكاله الأدبية . ولو كتب ما يعد هرطقة لكان أحرق حياً (كما كان يحدث فى أوروبا) أو وضع على الخازوق أو وُسط (لو كان فى الشرق الأوسط) أو لكان تعرض إلى المصير المحزن السائد فى ذلك الإقليم ، وهو فى تلك الحالة يعى جيداً ما يفعله والمجازفة التى يقوم بها لأنه يخاطب جمهوراً من الناس داخل قطعة الفسيفساء التى يعيش فيها . وكان سيستخدم – ولو بصورة خيالية أو إبداعية – نوعاً أدبياً مما تعرفه ثقافته . وبذا كان سيعرف أنه نقل بالفعل ما انتوى نقله وكان قرّاؤه سيعرفون المقصود من كتابته . ولو

كان بالفعل متمرداً ومنفياً - وهناك عدد لا بأس به في تاريخ العالم المبكر من الأفراد الذين تركوا ثقافتهم الأصلية واعتنقوا ثقافات الآخرين بل برزوا فيها - في تلك الحالة لو اختار أن يؤلف كتاباً قد يكون مغرقاً في السخرية الجارحة ، من ثقافته الأصلية ، ولما أصبح كتابه معروفاً في الإقليم الذي تركه . لم يحدث هذا ولم يحدث العكس .

على الطرف الآخر من عملية العولمة نجد النمط النموذجي للترويج الفوري والشامل والكامل لكل المنتجات الثقافية بلا حاجة إلى توسط التفسير . ونحن مازلنا بعيدين عن هذا الوضع ، إلا أن ما غربّه هو تدفقات سريعة وغير مكتملة وعالية التمايز في إطار عملية النقل العالمي . فلدينا ثقافة عالمية لكنها ليست بالضرورة متسقة. وإذا كنا نعتقد أن ذلك أمر طيب ومثْرٍ وخلاق إلا أننا لم نكتشف بعد كيف نعيش مع المآزق التي يسبّبها .

ونحن بحاجة واضحة إلى كثير من التفهم ، وعلينا أن نتحلى بمزيد من التسامح تجاه رؤى الآخرين للعالم مهما كانت منفّرة في نظرنا ، فقد نسفت الاتصالات بلا عودة الطابع المنغلق للحدود الثقافية ، ولم يعد هناك مكان للاختباء . ويدرك والرشتين في بصيرة راديكالية البدائل الكريهة - بين عالمية تقوم على الخوف من الأجنبي وعولمة تقوم على نسبية ثقافية تؤدي إلى الشلل ، إلا أنني أتبين إمكانية طريق ثالث ولو بشكل رومانسي وهو الإدراك المتبادل والحساسية المتبادلة ومحاولة تفهّم وتقدير ، وليس تقبل عقائد وأفعال الآخرين في مفهومهم هم وليس وفق مفاهيمنا نحن . ولا يتحتم أن يؤدي ذلك إلى نسبية ثقافية باهتة كما لا يتحتم أن يعني ضياع القيم ، في إمكان المرء أن يؤمن وأن يفضل شيئا على شيء وأن ينضم أو يفارق ، ولكن عليه أن يتعلم أن يسلم للآخر باكتماله في سياقه الخاص . فما دمنا لا نستطيع العودة إلى الجهل فعلينا أن نتحرك قدماً نحو الفهم .

عودا إلى موضوع سلمان رشدي ، فما الذي حدث بالفعل ؟ لقد ألححتُ على أصدقائي المولعين بالتنظير وهم جالسون على مقاعدهم الوثيرة ألا يطرحوا المواعظ في القضية قبل أن يقرأوا بالكامل لا **الآيات الشيطانية** وحدها (وليس فقط الأجزاء المثيرة للجدل منها) بل بعض أعمال رشدي السابقة خاصة **أطفال منتصف الليل** ، وسيجدون أنه كاتب ساخر سخريته نافذة تشبه حد السيف . فلا شيء مقدس عنده -لا مسز تاتشر التي يسميها مسز تورتشر [في تلاعب لفظي على التشابه بين الاسم والكلمة

الإنجليزية الدالة على « التعـذيب » – المترجـم] ولا الدَّعى الهندى عاشق الإنجـليز (الذى يتحـول فى الرواية إلى الشيطان أو يظن أنه قد تحـول إليه) ولا نجم السـينما الهندى المحبوب (الذى كثيراً ما يقوم بأدوار الآلهة إلى حد يظن معه أنه أصبح الملاك سـيدنا جبريل الذى ينـقل الرسالة إلى محـمد) ولا حتى ثبات القرآن الذى لا ينتهك . (إن هذا يذكرنا بالمناقشات التى دارت فى الغرب بعد صـدور كتابات داروين حـول « من الذى كتب الإنجيل » أو بما أطلق عليه « محاكمة القرد ») .

وخـلال هذه الرواية التى تسـتـخـدم أسلوب الروائى چيـمس چويس فى الحـيل والتلاعب اللفظى والسخرية المرحة والأحلام التى تروى بالأسلوب التقليدى والمشاهد الواقعية التى تروى بشكل مغرق فى الخيـال يدرك القارئ أن هذا الشكل الأدبى من أشكال ما بعد الحداثة الغربية المحضة ، وفى مقصدها كنقد اجتماعى خفى تنحدر هذه الرواية من صلب رابيليه وسويفت ، ومع ذلك تستعمل الرواية المادة الخام التى يعتمد عليها كل الكتاب : تجربة الكاتب الشخصية ، تيار الوعى عنده « وثقافته » وهى فى هذه الحالة إسلامية وشرقية بالإضافة إلى كونها بريطانية وعالمية .

ويدرك الجمهور الذى تخاطبه الرواية ، المثقفون الناطقون بالإنجليزية ، طبيعة هذا النوع الأدبى لكنهم لا يعون الجزء الأكبر من تلك « الثقافة ». أما من تمكَّنوا من فهم المحتوى الثقافى فلا يستطيعون إدراك النوع الأدبى أو التعرف عليه .

وكما لاحظنا فى مفهوم « العالم المنغلق » كان يمكن فى الماضى أن يقوم تباعد المسافة وحواجز الاتصالات كدرع واقٍ بين منطقتى الثقافة هاتين ، لكن القرية العالمية المعاصرة لا توفر مثل هذه الحماية إلا فيما ندر ، وما حدث أن أخبار رواية رشدى وصلت إلى المسلمين الذين يعرفون الإنجليزية والذين يرون فيها زندقة وهى كذلك ، وهم يبلغون ذلك لمسئولى بلادهم وربما يقتطفون ويترجمون أشد الفقرات إثارة فى نظرهم ، وتحظر الرواية هنا وهناك (وليس فقط فى البلدان الإسلامـيـة) وتدان ، وفى النهاية يدين رئيس دولة إسلامية الكتاب ومعه الكاتب . كما يتظاهر المئات من المسلمين فى نيويورك أمام مكتبة بارنز ونوبل وأمام دار نشر ڤايكنج التى يصلها التهديد بالنسف بالقنابل . (وعلى بعد مسافة من ذلك الشارع يحاصر الأصوليون المسيحيون داراً للسينما تعرض فيلم **الإغواء الأخير للمسيح**) .

وليست استجابة الكّتاب الغربيين بأكثر تنوراً ، فالاجتماعات تعقد ويعلن مشاهير الكتّاب ولاءهم لحرية التعبير ، (هل يدينون الرقابة الغربية ؟ هل يلاحظونها ؟) ويعبرون بحمية عن إدانتهم « لبربرية » الخميني ، ويظهر الحديث عن العقوبات التجارية (وإن كنت حتى الآن لم أسمع عبارة « أخربوهم بالقنابل الذرية ») . والغالب أن أحدا منهم لم يقرأ الكتاب ، ولكن حتى لو قرأوه فهل يفهمون طبيعة استجابة المسلم المؤمن لذلك الهجوم على مبدأ أساسي لدينه ، ألا وهو المصدر الإلهي للقرآن ، وثبات هذا الكتاب وكون محمداً هو الوسيط الأمين لنقله ؟ هل يمكن أن يغضبوا من الهجوم على ما لا يؤمنون به ؟

إن هذه الواقعة الحقيقية في الذاكرة القريبة (ما زال رشدي مختبئاً ، وما زال كتابه رائجا بمبيعات كبيرة) تصلح كمثال محسوس يدل على مدى عالمية الثقافة ومدى بعدها عن العالمية في الوقت نفسه . إن طريقة تحليل ماحدث في قضية رشدي وكيفية حل الصراع الحقيقي المتضمن فيها تمدّنا بإشارات للخروج بنظرية عن الثقافة العالمية أعمق مما نجد اليوم وكيف نبحث عنها على أسس أفضل .

(٦ – ٢)

لغات ونماذج للتبادل الثقافي

باربارا أبو الحاج

وصف أولف هانرز محاولات التنظير الجارية التى تُصور تولّد ثقافة عالمية تتكشف بغير انتظام فى أشكال متجانسة أو محرّفة تعم من الغرب إلى الشرق ، ومن الشمال إلى الجنوب ، بأنها تنظيرات إثنية المحور ، (أو بالأحرى أوربية المحور) . إن المركزية الأوربية تعبير معتدل نسبيا نطلقه على الدراسات المقارنة التى تقصر عن بلوغ أهدافها لأنها تبقى فى الواقع على نظم التفكير القديمة ، وتضمن استمرار الماضى الاستعمارى ، والحاضر الإمبريالى والمستقبل المتجانس . إن السيناريوهات المحتملة لأشكال الثقافة العالمية المتجانسة أو المحرّفة ، تتبدى وكأنها نسخ معاصرة أكثر لطفا بصورة مضللة لتلك النظريات العلمية المزعومة التى سبقتها من زمن الاستعمار ، أى نظرية الأجناس الفانية العاجزة عن التنافس مع الحضارة الأوربية ، فحكم عليها بالانقراض ، مما يبرر الجهود المبذولة لاستيعاب وطرد - وفى النهاية إبادة - الشعوب (أصحاب البلد)[1] حيث لم تقدم نظريات التجانس والتشويه فى صيغها الحديثة وخطابها المنتظم للمواطنين أو الرعايا المعنيين بهذا الموضوع بديلا للقهر الجماعى يختلف عما عرض على سكان أمريكا الأصليين ، الذين إن لم يقتلوا على الفور ، تم نقلهم وعزلهم بحجة حمايتهم بمقتضى قانون نقل الهنود لسنة ١٨٣٠ . وترتبط بهذا نظرية صعود الغرب فى مقابل انحلال الشرق ، وهى على حد قول بيتر جران « نموذج للدراسات الثقافية التى تبلورت عن الشرق فى المرحلة الاستعمارية المبكرة من ١٧٥٠ - ١٨٥٠ ومازالت حية بين بعض كبار المستشرقين[2] .

ويعرض هانرز - بدلا من نظريات التجانس والتشويه - منظومة من المتغيرات الفعالة : ليس على صعيد الإنتاج الثقافى العالمى مقابل الإنتاج الثقافى المحلى ، لكن من خلال التبادل والتركيب ، مبنيا على فرضية قدرة التدفقات الثقافية المتبادلة على التحويل ، وتمتاز هذه الصيغة بوضوح من حيث قدرتها على نقض زعزعة مركزية صيغة (المركز / الأطراف) المهيمنة ، والتى تجعل النظام العالمى من الناحية العملية،

وإن لم يكن على المستوى النظرى ، مخترقا فى اتجاه واحد من المركز إلى الهامش ، ومن القوىّ إلى الضعيف ، ومن الإيجابى إلى السلبى ، ويكثّف الطاقة التحليلية للعالمى على حساب المحلى . وقد اعتبرت الثقافة فى الممارسات الأسبق انعكاسا لعلاقات القوى غير المتكافئة والمتفاعلة فى ميدان الأيديولوچيا . إن الثقافة المهيمنة تُنتج على يد جماعات تملك تكثيفا للسلطة يتيح لها أن تصبح علاقات المركز والأطراف فى صالحها ، وعلى حساب من تتحكم فيه ثقافيا وسياسيا واجتماعيا ، وتشكل الثقافة ساحة للنضال والتحول حسب الاقتراح البديل لهانرز كما شرحه إيمانونيل والرشتين .

وما زالت صيغة التبادل والتركيب – وهى صيغة مخففة بدورها – توحى بإمكانية التبادل المتكافئ فى عالم تسوده التبادلات غير المتكافئة ، وعلى حد قول جرامشى ربما يمكن الدفع بأن محاور الاتفاق الجماعية والتجانس ليست مضمونة ، فهى فى العمق سريعة التقلب ، ومحملة بالانحياز والتوتر، متهمة فى كلا الاتجاهين بالتناوب بين فئات مناورة ، ومستهدفة من ضحاياها ، وهذا ما كشفه ستيوارت هول ببلاغة فى الأوراق الافتتاحية . وبعد ، فكيف السبيل للتوفيق بين القابلية للتقلب السريع وبين ما يبدو من توجه الصيغ الثقافية لتخدم بصوة استثنائية قدرات الجماعات المهيمنة على إعادة إنتاج نواتهم من زاويتهم الخاصة لحشد رؤاهم لتدخل فى تشكيل النماذج الثقافية القومية أو حتى العالمية ؟

إن الميل لتأكيد المركز فى التحليلات الثقافية يترتب منطقيا على نموذج (المركز/ الأطراف) وتحليله للتوزيع غير المتكافئ للسلطة المادية والثقافية بصورة عميقة لاتخطئها العين ، وذلك بين المراكز حيث يتركز التمويل الرأسمالى والصناعى وبين أطراف لايتوفر لها ذلك ؟

فى هذا النموذج ، تكمن بقايا المركزية الأوربية ، وتظهر فى الاهتمام غير المتكافئ بالمصلحة المحلية فى الاستقبال والتحالف مع سماسرة السلطة العالمية ، وفى الاستراتيچيات المطروحة بغرض التوزيع التراتبى للقوة فى الميادين المحلية ، وهى استراتيچيات تحدد طبيعة التقسيمات الطبقية المحلية ، وكذلك تعكس الأنظمة الدولية المتسلطة .

هناك حالات تبدو أمثلة واضحة للطموحات المحلية التى شكلت من خلال المصالح العالمية والتى يمكن أن تنطوى من حيث تكوينها على طابع محلى شديد العمق ، ومثال ذلك الاتجاه القومى ، وهو إبداع أوربى مستورد . إن الاحتكام إلى الثقافة السياسية

العالمية فى الصيغة القومية ، وفى سياق تقويض الاستعمار ، أفاد بالذات فى تكريس مواقع السلطة للنخب المحلية بعد إخلائها ممن سبقوهم من رجال الاستعمار ، وممن كانوا متحالفين معهم سابقا . وفى تلك الحالات ، كانت التراتبات المصاغة محليا شرطا جوهريا لوجود الأنظمة الكولونيالية ، وما بعد الكولونيالية ، كما كانت غالبا تتسق على يد الجماعات نفسها . ومن وجهة النظر الغربية ، فإن المجالات الثقافية لهذه العمليات السياسية والاقتصادية فى عمليات التعليم ، وفى تشكيل التاريخ القومى ، تبدو وكأنها تمثّل بصورة مصغرة تبعية الثقافة المحلية للثقافة العالمية . ولعل تبنّى صيغ الثقافة العالمية التى تلائم طموحات النخب المحلية ملاءمة جيدة ، يقدم لنا نسقا بالغ الدلالة فى هذا المجال . ويقدم أولف هانرز تصورا لأچندات موازية فى دول الأطراف يتضمن تشييد ثقافتين متناقضتين : إحداهما للتجانس من حيث هم مواطنون ينخرطون فى هوية قومية واحدة متماسكة ، والأخرى للاختلاف ، خاصة من خلال التعليم بما يسمح بتصنيف فئات مختلفة من الأفراد يسكن كل منها فى الخانة التى يصلح لها فى بنية الإنتاج ، مما يسميه إيمانويل والرشتين بالديالكتيك والشيزوفرينيا .

وأمامنا مثال دال لثقافة تاريخية شكلت عالميا لكنها من إنتاج محلى يمكن ملاحظتها فى كتابة تاريخ الشرق الأدنى حيث أعيد إنتاج النماذج الاستشراقية ليس فقط على يد الذين درسوا فى أوربا ، والولايات المتحدة ، لكن على يد الذين تعلموا فى جامعات الشرق الأوسط ؛ إذ ألّف جيل من الباحثين بما فى ذلك الأتراك تاريخا حديثا للمنطقة ، وبالتحديد علمانيا وطنيا ينطوى على إقصاء فعلى لأربعمائة أو خمسمائة سنة من التاريخ العثمانى فى استجابة واضحة للنسق العالمى ، ولطغيان النموذج التاريخى للإمبريالية الغربية أى نظرية التحديث . ففى هذه الصيغة المحلية تمتزج الحداثة بالصيغة الأوربية للدولة القومية المدنية ، أما الإمبراطورية العثمانية فى تعددها العرقى والإقليمى فلا تعالج إلا فى صيغتها الدينية المتراجعة التى شكلتها قرون من الخوف والتنافس الأوربى ، حيث إن هذه الإمبراطورية لم ينظر إليها قط بوصفها بديلا مهزوما (متحولا بالتأكيد) لنموذج الدولة الأوربية القومية وهو النموذج الذى يهيمن على الأنظمة السياسية المحلية ، وتبدو هيمنته أمرا محتوما كما يتضح لنا اليوم بالنظر إلى الماضى [٣]. وفى سنة ١٩٨٩ / ١٩٩٠ ، بدا هذا النموذج مرحليا باعتباره تشكيلا سياسيا .

وإذا كانت الدولة القومية هي الشكل السياسي الذي من خلاله انتشرت الرأسمالية العالمية إلا أنه ليس من الضروري أن تنبثق الصيغة السياسية وخطابها الثقافي المعبر عنها من المركز فحسب ، كما أن ما أصابها من نجاح ساحق لم يكن ليتحقق دون ما يناظره من تشكيل محلي لرأس المال التجاري ليستقبل رأس المال العالمي الصناعي .

وبالمثل ، فإن الصيغ الثقافية التي تسهم في تشكيل العلاقات الاجتماعية الرأسمالية تظهر بدورها في الأطراف (٤) . وكانت للمناطق المشاركة في التحول الاجتماعي الواسع في أواخر القرن الثامن عشر غير البلاد الغربية جذور فطرية لثقافات رأسمالية حديثة خاصة بهم « تشكلت من خلال عمليات النضال المتأصل وعبر شكل من الصراع ضد الجانب الأوربي للنظام ، وأعتقد أن الثورة الصناعية – إذا أحسنًا فهمها – كانت حدثا عالميا ، وأشك في ذلك التقليد القوي في الغرب الذي ينسب إلى نفسه هذه الثورة » (٥) . في هذا التشكيل ، تشغل الفروق الطبقية المركز لا الأطراف ، وعندما نسأل لمصلحة من يتم الاستبعاد بالجملة لحوالي نصف ألفية من الحكم العثماني ، فربما نجد الإجابة عند مهندسي مابعد الاستعمار للدول القومية الحديثة في الشرق الأوسط أنفسهم الذين استمدوا سلطتهم من أشكال فطرية ومحلية من الأرض ورأس المال التجاري .

مَنْ المركزي ، ومن الهامشي ؟

إن طموحنا لتحقيق مكانة ودور متكافئ لكل من العالمي والمحلي قاصر مبدئيا لفشلنا في استحضار لغة مقارنة تذهب إلى أبعد من الثنائيات المنهجية التي تعيد إنتاج الأنظمة العالمية في محاولتنا لإزالتها : مركز / أطراف / قلب /هامش ، غربي – لاغربي ، متطور/ نامي ... إلخ . إن الهامش حسب تعبير هانرز « لا يعني ضحية عاجزة عن الدفاع » ، وبالأحرى فهي التي شكلت المركز « بعرق جبينها » ، وفي الحقيقة يصعب تحديد المراكز وإبرازها حيث لاتتفق مع الحدود القومية أو حتى الجغرافية . فمن الذي يتحكم فعلا في الثروة في الولايات المتحدة ، والمملكة المتحدة ؟ ومن الدائن ، ومن المدين فيما بين الغرب والشرق ، والشمال والجنوب ؟ إن الرأسمال العالمي يعبر

الحدود القومية ، حيث شكلت حدوده من خلال التقسيم الدولى للعمل . وما العلاقة بين وضع الطبقات الدنيا فى مدينة نيويورك بالمقارنة بمثيلتها فى مدينة ريو ؟ إن التطور طويل الأمد للتعارضات الثنائية ينزعها بمرور الوقت من جذورها الإمبريالية والكولونيالية ، وحتى عندما تجرّدت من صورتها المكانية ، فإنها لاتبدو كفئا لتصوير وتحليل مجالات الفاعلية المتقلبة ، فإذا عجزنا عن التعبير عن البديل ، وإذا كانت كفاءة اللغة تراوغنا ، فكيف نستطيع أن نتخيل تنظيرا مقارنا للثقافة أو الثقافات ؟

إن الحديث عن صيغة العالمى والمحلى خطوة إلى الأمام نوعيا ، حيث إنها تنبئ عن تقسيمات تراتبية متحيزة وليست متوقفة على الحدود المكانية أو الأقاليم الجغرافية ، كما أنها قابلة لاحتواء التوزيع غير المتكافئ ، داخل الكيانات القومية والإقليمية وكذلك بينها ، ويذهب هانرز إلى أن الثقافات كثيرا ما تشكل بحرية المركّب بين العالى والمحلى ، بالرغم من الفهم الخاطئ لذواتها بوصفها تشكلت من خلال التقسيم الدولى للعمل ، حيث يوحى التركيب بتبادل التحولات ، لكن بشكل سلبى وتجريدى . ووفقا لهذا الاعتبار فربما نقترب من نموذج القلب / الأطراف بما يتضمن من معاملة العالم الثالث بوصفه مستقبلا ، لايقوى على مقاومة سلطة وثراء ثقافة العواصم التى تبثّها وتنشرها الأجهزة الإعلامية الجماهيرية للتكنولوچيا العالمية . ويقاوم هانرز ذلك الوصف السلبى بوصفه نتاجا تخيليا لصحوة كثيرين منا نحن سكان المركز وإدراكنا لحقائق الواقع الكونى . وهكذا ، فإن سيناريو هانرز يمنح الثقافة المحلية القدرة لا لكى تأخذ فحسب ، بل لكى تعطى ، وتركب ، وتغير . أما كيف يمكن للتحولات الثقافية أن تشكل التحولات المادية فمسألة لم تحظ باهتمام يذكر ، بالرغم من أن مقولته عن « الحركات » قد تصلح مجالا لهذا النقاش .

إن التقسيم الدولى للعمل مجرد بداية لمقاربة الأشكال الفظيعة للتبعية التى يفرضها التبادل غير المتكافئ ماديا وسياسيا واقتصاديا . إن الورش التى تستغل فيها العمال بأجور منخفضة ، وفى ظروف شاقة فى أفريقيا الشمالية وشرق لوس أنجلوس ، تعبر التقسيم المكانى .

ولكى يصف هانرز عمليات التركيب والتحول الثقافى يطرح التشبيه بالكريولى (سكان جزر الهند الغربية من أصول زنجية وهندية يتحدثون لغة فرنسية محرّفة) وهى استعادة فاسدة أو محرّفة شاع استخدامها لوصف ديالكتيك ثقافى حقيقى بعد

تقـويض مـحـمـولهـا العنصـرى الموحى بالدونيـة ، أمـا من لا يتـعـاملون بالخطاب الأنثروبولوچى والسوسيولوچى فلا تزال الصورة التى تخلفها الاستعارة تثير القلق .
وبعد مقولاتنا الأولية عن العالمى والمحلى فعلينا أن نجد اللغة القادرة على توصيف التبادل المتكافئ فى عالم يعتمد بالأساس على تبادلات غير متكافئة ، ترى هل نعانى من فقر القاموس اللغوى لأن ما نحاول وصفه غير موجود أم لأننا نجد صعوبة فى تخيّله ؟

1 - K.S. Hight, " Doomed to Perish " :

George Catlin's Depictions of the Mandan, " **Art Journal** (Depictions of Dispossessed , ed . C .F . Klein) , 49(1990) : 119 - 24 .

2 - P. Gran, **Islamic Roots of Capitalism**,. Egypt, 1760- 1840 (Austin : University of Texas Press, 1979) xi,. and , of Course, E. Said, Orientalism (New Yorks: Penguin , 1978).

3 - R. A. Abou - El - Haj, " The uses of the Past . Recent Arab Historiography of ottomon Rule, " **International Journal nel of middle East studies**, 14 (1982).

4 - Mascime Rodinson, **Islam and Capitalism**, Eng, trans. B. Pearce . (New York : Penguin, 1973) 118 - 37.

5 - From Gran's introduction te his study of **Egyptian cultural and material life** , 1760 - 1840 , P. xii.

(٦ - ٣)

الخصوصية والثقافة

مورين توريم

أبدأ بسؤال : هل تنجم الهيمنة الثقافية مباشرة من السيطرة الاقتصادية والسياسية وتتداخل معها وتحاكيها ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فإن دراسة الثقافة سوف تكشف لنا عن قصة بسيطة للغاية تصور النشاطات التى تجرى فى تلك الميادين الأخرى وحدها . فإذا كانت المرحلة الاقتصادية الراهنة هى مرحلة العولمة فإن الثقافة ستنحو ذلك النحو ببساطة وتنبثق من تلك المجالات التى تحكم سائر العالم . ومع ذلك فإننى أرى أن الموقف فى مجال دراسة الثقافة أعقد من ذلك بكثير . وأذكر فى هذا الصدد فقرة فى نص سينمائى هو **عيد كريسماس سعيد يا مستر لورنس** لناجيس أوشيما ، وهو نص تعرضت له بالدراسة ومعه علاقته بالنص الذى يرجع إليه ، قصة لورنس ڤان دير بوست **البائر والبذور** . ونجد إحدى شخصيات هذه الرواية ، چاك سيليرز ، يفكر : «كان يشعر بأن الضرورة الأولى فى الحياة هى جعل العام خصوصياً والخصوصى عامًا ، والجماعى فردياً ، واللاواعى فينا واعيًا» . ويصل سيليرز إلى هذه النتيجة عقب أزمة شخصية عاصفة فى الناحية العاطفية . وهو من الأفريكان (السكان البيض فى جنوب أفريقيا) ويدرس فى مدرسة للأولاد على النظام البريطانى مع شقيقه الأصغر محدودب الظهر . ولا يستطيع فى جو الانصياع الذى تفرضه المدرسة أن يدفع عن شقيقه المشوه الأذى مما يؤدى إلى زعزعة نفسية تشع فى سائر الرواية .

وإذا كنت لا أتفق مع التعارضات الواردة فى الفقرة التى اقتبستها فإننى ألتفت إلى توجّهها صوب التحول وهو ما يتجلى فى الرغبة بجعل العام أو العالمى خصوصياً . وقد استشهدت بها لأطرح أسئلة أساسية تتعلق بأنماط المنطق لدينا وأساليبنا فى التفكير . فهل هى جدلية ؟ وهل تتجاوز الجدلية ؟ وهل تدمج داخلها الخصوصية

والتعددية التى أدخلها النقد النسوى على وجه الخصوص فى خطابنا ؟ وهذه تبدو لى أسئلة مهمة فى هذا السياق تتطلب نظريات مضادة للاكتمال .

إن النماذج التى عالجتها المقالات فى هذا الكتاب تتسم إلى حد كبير بالتمركز حول الاقتصاد ، ويدور الجدل فيها حول الشكل الذى تتخذه مقتضيات السوق لكنه لا يدور حول دور مقتضيات السوق فى إنتاج واستقبال الثقافة .

ومن المشاكل التى واجهتنى غياب الصورة وغياب الصوت فى معالجة هذه القضية فى المؤتمر برمته . لقد أحكمنا إغلاق خطابنا عن ذات الأشياء والآثار التى يفترض أن ندرسها ، ولهذا أريد فى سائر مداخلتى أن أقدم بعض الأمثلة المحددة لأبدأ بها المناقشة حول كيفية التحليل المطلوب لإنتاج الثقافة .

وأحد هذه الأمثلة مستمد من توزيع جوائز الأوسكار لعام ١٩٨٩ . وهذه الجوائز تربط بين صناعتين وقسمين فى أقسام الإنتاج الثقافى : التليفزيون وصناعة السينما ، وهما تزيدان ارتباطًا وتداخلاً . وبالإضافة إلى ذلك ، تركز الاهتمام الشديد ذلك العام على توزيع الجوائز نفسه وكيف بُثَّ عبر الأقمار الصناعية على نطاق عالمى ، وتواصل النقاش حول ذلك الحفل ، وكيف أذيع على الأقمار الصناعية واستقبلته إحدى وتسعون دولة مباشرة أو بعد تأخر (لإتمام الترجمة) . وكان يمكن إحصاء المشاهدين بالبلايين .

ومع ذلك ، حدث فى وقت مسبق من حفل توزيع جوائز الأوسكار انفصام دلَّ بشكل واعٍ على الاستقبال العالمى للثقافة ، فقد توجهت الممثلة الكوميدية ليلى توملين إلى وسط خشبة المسرح بعد الفقرة الافتتاحية الباذخة والغريبة لتلقى النكات حول تلك الظاهرة حتى وهى تقدمها . وقالت : «تصوروا أن العالم بأسره يحاول أن يخمن معنى هذا» . وهذه اللحظة من التورية الساخرة والإشارة إلى الذات والتناقض التى قامت بها الممثلة تشير إلى ما نحتاج لدراسته فيما قد نسميه بالثقافة العالمية المهيمنة . إننا نعلم أن الثقافة تنتج للاستهلاك العالمى لكننا لا نعلم ما الذى يفهمه العالم مما يستقبله ، كما لا يمكننا افتراض معان كامنة أيًا كان مفهومنا لتلك المعانى . إن الثقافة تتسم بنوع من تعددية المعنى وهى تعددية مرتبطة بالسياق إلى حد بعيد ومضطربة داخليًا ، وإذا عرفنا موقع ووسائل الإنتاج وأسلوب التوزيع للثقافة فلن يكشف ذلك بالضرورة عن كيفية استهلاك الثقافة .

وهناك الكثير مما يمكن إضافته إلى ما يقال حول جوائز الثقافة مثل تسليط الضوء على منح جائزة لهيئة السينما القومية الكندية فى الوقت نفسه الذى كانت اتفاقات التجارة الأمريكية - الكندية تهدد فيه بإفناء بقايا خصوصية الثقافة الكندية . لكن المسألة هى أن جوائز الأوسكار تزودنا بطريقة للنظر فى الهيمنة الأمريكية على الثقافة فى العالم فى الوقت الراهن ، وهو وقت تستمر فيه أساطير معينة فى الرواج حتى وإن كانت تلك العملية تمتلئ بالحيرة الملغزة .

وهناك مثال آخر ، ففى أوائل عام ١٩٨٩ عرضت الحكومة الفرنسية ورقة توضح موقفها استجاب خلالها وزير الثقافة فى ذلك الوقت ، چاك لانج ، لحقيقة أن ثلثى دخل تذاكر السينما فى فرنسا يذهب للأفلام الأمريكية . وعلى طيلة تاريخ السينما الفرنسية كانت توجد قيود حكومية بل وحصص لاستيراد الأفلام الأجنبية بهدف وقف تلك السيطرة الأمريكية ، ولما كانت هذه القيود متوجهة فقط لعدد الأفلام المعروضة فإنها لم تعالج الإقبال الكبير على الأفلام الأمريكية وبالتالى ارتفاع دخولها ، ولذا تحتم بذل المزيد من الجهود لإنقاذ صناعة الأفلام الفرنسية . وعلينا أن نسأل أنه إذا كان من الضرورى التدخل لإنقاذ صناعة السينما الأوروبية فما الذى يحدث فى سائر العالم ؟ وهل يدل ذلك على نهاية الثقافة الفرنسية أو الثقافة الألمانية ؟

إن نظرة على فيلم مثل «**باريس ، تكساس**» للمخرج ڤيم ڤندرز تجيبنا بأن ذلك لن يحدث الآن ، فهذا فيلم لمخرج ألمانى بأموال أمريكية وتوزعه شركات أمريكية لكنه يقدم رؤية أوروبية حول موضوع أمريكى . ويمكن العثور على انقسامات لا تصدق فى إطار الثنائية بين الاستثمار والربح المالى من ناحية وأفكار الهوية القومية وأنواع الخطاب القومى من الناحية الأخرى ، فيمكن مثلاً أن تجد أمريكا تسوق أوروبا فى أوروبا ، وينطبق الشىء نفسه على كل بلد آخر . إن لدينا نظامًا عالميًا لكن خطوط القوة والنفوذ تغير اتجاهها حسب نوع الإنتاج والاستقبال الذى نكون بصدد فحصه ، وإنتاج المعانى مستمر فى إصابتنا بالارتباك ؛ إذ لا نستطيع ببساطة افتراض أننا نعرف المسارات التى يشكلها إنتاج المعانى والتعبير عنها .

وهناك مثال ثالث وهو مقالة قصيرة فى ملحق إعلانى بجريدة النيويورك تايمز (٢٦ مارس ، ١٩٨٩) بقـ لم موسيقى يابانى يدعى ديوايشى ساكاموتو ، وهو يذهب إلى وجود أنواع عدة من عدم التوازن التجارى يعانى هو من أحدها ؛ إذ لا يشترى أحد

الثقافة الأجنبية فى أمريكا بينما يشترى اليابانيون الموسيقى الأمريكية طيلة الوقت ، ويبالغ ساكاموتو فى ذلك ، كما أن رأيه موضوع بشكل أيديولوچى فى إعلان يابانى ضد اللوائح التجارية ، وموسيقاه معروفة فى الولايات المتحدة بشكل جيد كما أنه حصل على جائزة أوسكار لألحانه لفيلم **الإمبراطور الأخير** ، وقد أصبح معروفاً على نطاق دولى كبطل لفيلم **عيد ميلاد سعيد يا مستر لورنس** . ومع ذلك فله الحق فى شكواه ؛ إذ إن الصناعات الثقافية فى الولايات المتحدة لا تعانى فى السوق العالمية بل هى من أغنى صناعات الولايات المتحدة وأكثرها إنتاجاً ، ومع ذلك يزداد امتلاك الشركات اليابانية «الأم» لها أو يزداد اعتمادها على المستثمرين اليابانيين .

ومغزى هذه التغيرات واضح جداً لى كدارسة للثقافة ، لكن النماذج الاقتصادية العالمية تتركنا تقريباً بدون منهجية للبحث فى الأعمال الثقافية المفردة نفسها . فمن المؤكد عند البحث فى عمل مثل **عيد ميلاد سعيد يا مستر لورنس** أننا يجب اعتبار أنه فيلم أنتج للسوق العالمى ، فقد أنتج بأموال نيوزيلاندية وبريطانية للتوزيع على المستوى الدولى ، ولم يتمكن مخرجه اليابانى من العثور على أموال يابانية راغبة فى مساعدته .

ومع ذلك تقوم استراتيچية الفيلم على قص حكاية العدو وهو فى هذه الحالة عدو الحرب العالمية الثانية ممثلاً بالشخصيات البريطانية والجنوب أفريقية ، وهو يسعى للمشاركة فى الطريقة التى نظروا بها لليابانيين ، ويخدم هذا مناقشة حول اللغة وحول الذات والهوية تنبنى حول صورة الشذوذ الجنسى (المثلية الجنسية) والروابط الاجتماعية الشاذة (المثلية) ، ويؤدى دورا البطولة نجمان من نجوم موسيقى الروك هما ريو إيشى ساكاموتو وديڤيد بوى . ويمثل هذا الوضع المتناقض للنجمين المعاصرين فى دور شخصيات تاريخية صراع الهوية والانجذاب الجنسى الكامن فى الصراع المحض بصورة مسرحية مؤثرة . وتهتم القيادة اليابانية سيليرز (ويقوم بدوره بوى) بالعناد ، وجريمته هى فى تأكيده لذاته ، وجريمته ليست فى أنه العدو ولا فى تلقّيه للأوامر من البريطانيين بل فى عصيانه المعاند لكل أنواع الأوامر من أية جهة كانت . ولهذا يوجّه الفيلم انتقاداً بالغ الحدة للثقافة اليابانية التى يظل فيها التعبير عن النفس وعن الإرادة أمراً محفوفاً بالمخاطر الثقافية ، وقد تختلف تفسيرات هذا الأمر فى أمكنة أخرى اختلافاً كبيراً . وقد سمعته يفسر فى الولايات المتحدة باعتباره تبريراً ثقافياً يابانياً لمجهودهم الحربى ، حيث إن الضابط البريطانى يغفر لمن أسره خلال الحرب حتى بعد إدانته .

وتجتمع القراءات المتناقضة والمعانى غير الواضحة وأنماط الاستثمار التى تخالف أحياناً الذوات التى يجرى التعبير عنها وأوجه الحيرة المقلقة فى الاستقبال الثقافى ، تجتمع كل هذه لتشوه الخريطة التى قد نحاول رسمها لثقافتنا العالمية . والأسئلة والحجج التى أوردتها هنا أعنيها كأسئلة .

(١ - ٤)

العالمى . والحضرى . والعالم

أنطونى كينج

ما الإسهامات التى يمكن لعمليات التنظير عن «العالم كوحدة» أن تقدمها نحو فهم الممارسات الثقافية المعاصرة والتحولات الثقافية فى عالم اليوم ؟ سوف أعالج فى محاولتى للإجابة عن هذا السؤال موضوع «الثقافة والعولمة والنظام العالمى» فى سياق أفكار ثلاث .

أولا ما يخص التحولات فى البيئة المبنية وطرز العمارة والشكل المادى والمكانى للمدن ومعنى ومغزى هذه التغيرات على المستوى العالمى . **ثانيًا** ما يخص الآراء المطروحة في الأوراق الرئيسية هنا حول أهمية الدولة القومية فى إنتاج الثقافة ونمو الهويات والثقافات القومية . **وأخيراً** أود طرح بعض الملاحظات حول مغزى نظرية العولمة ومنظور الأنظمة العالمية لدراسة الممارسات الثقافية وعلى الأخص فهم الثقافات على نطاق عالمى .

بالنسبة الى **النقطة الأولى** يبدو أنه يمكن أن نتعلم الكثير ، كما يمكن أن تكتسب النظريات المجردة المطروحة هنا الفاعلية وأن تختبر من خلال دراسة جوانب معينة فى البنية المادية كما أنتجت وجري التعبير عنها فى المادة والمكان . وبطبيعة الحال هذا يفترض أن هناك بالفعل عالماً مادياً حقيقيًا وموضوعيا يوجد مستقلاً عن الفكر أو الأفكار المستخدمة لتصوره . وللعبارات المستخدمة فى مناقشاتنا مثل «مبانى» الهوية العرقية ، والممارسات الثقافية «المجسدة» والأفكار «المؤسسة» على فكرة الذات الطبقية أو مناقشاتنا حول «تآكل» أو «إعادة بناء» الذوات القومية مدلولات مباشرة ومادية عند المهتمين بفنون العمارة والأشكال الحضرية مما يدفعنى إلى البحث عن التعبيرات البصرية والمكانية عنها . فلنأخذ البعض من الأفكار الكثيرة التى طرحها المساهمون الرئيسيون فى هذه الندوة لأوضح ما أعنيه بدقة أكثر .

لقد تعرض ستيوارت هول بإسهاب لفكرة **«الهويات القديمة والجديدة»** لاسيما فيما يتعلق بانجلترا ، وإن كان الكثير مما قال ينطبق بالطبع على أماكن أخرى ، وبالأخص فيما يتعلق بالظروف التى أوجدت الهويات المجمعة القديمة للطبقة والإقليم والجنس والعنصر بجانب «الهوية العرقية المميزة لما هو إنجليزى» . كذلك يتناول هول الظروف الجديدة للاعتماد المتبادل على المستوى الدولى وتدهور الاقتصاديات القومية وهجرة العمالة عالمياً و «تدهور النظرة الذكرية» وجميعها تسهم فى خلق تلك الهويات الجديدة .

غير أن تلك التحولات فى الذات لا تقع فى فراغ مكانى ولا فى خواء بيئى ، إذ إن هويات الطبقة والإقليم والجنس والأمة – ووضع بريطانيا ككل فى تقسيم العمل الدولى القديم فى القرن التاسع عشر – مطبوعة على أوسع نطاق وبشكل عادى على الأرض الإنجليزية فى مدنها وفى أشكال منازلها المتأثرة بالسياسة وفى الفوارق ذات المغزى الاجتماعى والثقافى بين «المدينة» و «الريف» وفى التعبيرات والصور الذهنية اجتماعية المنشأ التى تجلّت فيها تلك الفروق غير الخافية – «المنزل الريفى» ، «مبانى المجلس المحلى» ، «برج سكنى» ، «وسط البلد» . إن العالم المادى يشكل ما هو ذهنى والذهنى يشكل المادى ، والثقافات تتكون فى المكان وتحت ظروف اقتصادية واجتماعية محددة ، وهى تبنى مادياً واجتماعياً كما تبنى اجتماعيًا سواء فيما يتصل بالأسس الاقتصادية لحياة الناس والأقاليم والأمكنة التى يسكنونها أو درجات الفروق بينهم أو المعانى الرمزية للعالم الذى يخلقونه أو الطريقة التى يصورون بها أنفسهم من خلال بيوتهم أو العلامات المرئية التى يستخدمونها لنقل المعانى وتوصيلها . فهذه كلها جزء مما يشير إليه بورديو بالمأوى العام ، أى نظام من التوجهات وطريقة المعيشة [١] ، والأبنية والفضاء التى تشكل البيئة أكثر من «مجرد تصوير للنظام الاجتماعى» أو «مجرد بيئة» تجرى فيها العلاقات والأفعال الاجتماعية ، إن الشكل المادى والمكانى يكوّن الوجود الاجتماعى والثقافى كما يعبر عنه ، والمجتمع يتشكل إلى حد كبير من خلال المبانى والفضاءات التى يقيمها [٢] . وفى تناولى لموضوع الهويات تعد البيئة المبنية للفضاء والمكان عاملاً حيويًا وحاسمًا من شأنه أن يعوق بقدر ما يسهل بناء الفرد الجديد بجانب بناء الهويات الاجتماعية .

ولعلنا نأخذ أحد الأسئلة التى طرحها إيمانويل والرشتين . كيف ترسم الحدود حول ثقافات بعينها ؟

إن «الحدود» ترسم باستمرار حول الثقافات والثقافات الفرعية من خلال السلطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، والعلامات الفاصلة تبين نطاقات محددة سواء أكان واضعها هو الدولة أم السوق أم الجماعة العرقية أم الناس المقيمون داخل هذه النطاقات أو خارجها . ويمكن للشارات الثقافية المميزة أن تكون بصرية أو مكانية ثابتة أو متحركة .

ثالثا ، قد نأخذ بما ذهب إليه أولف هانرز من أننا نفتقر إلى السيناريوهات الكافية لتصوير عمليات العولمة ، فإذا فهمنا العولمة على أنها تشير إلى «العمليات التى توحّد العالم أو «الوعى بالكرة الأرضية ككل» فلن يصعب علينا أن نجد أمثلة لكيفية تغيير رأس المال العابر للقوميات للتنظيم الاجتماعى للمكان والشكل على نطاق عالمى [٣] . لقد أشار رولاند روبرتسون إلى أنه بينما يسهل التدليل على مفاهيم الاقتصاد العالمى أو الكوكبى يصعب التدليل على مفاهيم الثقافة العالمية ، ومع ذلك ففى القرن التاسع عشر كنا نجد حدائق بيوت الطبقة العاملة الحضرية التى تعيش فى صفوف متلاصقة فى المناطق الصناعية فى بريطانيا فى مزارع الشاى بالهند أو مزارع السكر فى جزر الهند الغربية . فهذا اقتصاد المكان الواحد وأرضية ثقافية واحدة ويجب دراسته على هذا الوضع [٤] .

كتب هانرز فى مناسبة أخرى يقول إننا اليوم نجد الفوارق الثقافية داخل المجتمعات أكثر منها بين المجتمعات وبعضها البعض ، وأتصور أننا لو توسعنا فى ذلك فإنه يشير إلى أن «الثقافة العالمية» الآخذة فى الظهور هى ثقافة المجتمعات الحضرية للرأسمالية بعد الصناعية (أو حتى قبل الصناعية فى مناطق معينة) . وربما كان هذا ما يدعوه ستيوارت هول «بالثقافة الجماعية العالمية» أو «الحضرية العالمية» التى تتسم بها مدينة العالم المعاصرة ، وهى ليست عابرة للقوميات ولا دولية – حيث إن كلا الوصفين ينطوى على وجود علاقات إما بين الدول أو عبرها – بل هى عالمية بالمعنى الذى قصده روبرتسون فى عبارة «أن العالم يصبح مكانًا واحدًا» . كما أننى لا أشير هنا إلى ما قاله والرشتين عن النخبة التى **تعتقد** أنها تعيش داخل ثقافة عالمية . بل أقصد الثقافة المادية والاجتماعية والرمزية التى تمكّن أعداداً متزايدة من العلماء والأكاديميين والفنانين وغيرهم من النخب (وربما أيضًا أناسًا أقل فى الامتيازات) من قوميات ولغات وأعراق وعناصر جد مختلفة من أن يتواصلوا بسهولة تفوق تواصلهم مع غيرهم من العرق والقومية نفسيهما فى القطاعات الأقل عالمية من مجتمعاتهم . وبالطبع ، يمكن أن نعتبر هذه «الثقافة العالمية» نوعًا آخر من المحلية .

ولنتجه الآن إلى موضوع القومية والثقافات والهويات القومية ، وقد ذكرت كلها فيما سبق من أبحاث الندوة .

لفت اثنان أو ثلاثة من المتحدثين انتباهنا إلى دور الدولة «كمنظم» رئيسى للثقافة بل امتدحوا هذا الدور وقدّروه ، ويجدر بالذكر أنه بينما يلاحظ هانرز تقوية الهوية القومية فى الأطراف يشير هول إلى تآكلها فى المركز .

ولكن إذا كانت الدولة القومية كما يقول والرشتين هى القوة الرئيسية الكامنة وراء «الثقافة المنظمة من جانب الدولة» والتى تتخذ شكل جهاز متكامل من المتاحف والأنظمة التعليمية والأرشيفات (دور الوثائق) القومية ومعارض الفنون وغيرها فلماذا تتشابه كل هذه الثقافات كثيراً ؟ (وهذه بالطبع مقولة نسبية) ، ماذا يفسر نشأتها وتصورها منذ البداية ؟ إن هناك - بوضوح - قوى أخرى فاعلة تنظم الثقافة «الرسمية» بجانب الدولة القومية مثلما هناك قوى فاعلة تنظم وتؤثر على «الثقافة غير الرسمية» أو «الثقافة العامة» .

ويمكن النفاذ إلى هذا السؤال بدراسة مؤسسات وممارسات ما أسمّيه بالثقافات الفرعية المهنية الدولية (أو العالمية ؟) فى مجالات المتاحف والعمارة والتخطيط الحضرى وبالذات فى أصولها الأيديولوجية التى تعلو على القوميات ولا تخضع للتساؤل . وبصورة عامة ، فإن هذه الثقافات الفرعية لم تنشأ فحسب فى «الغرب» بل فى إطار متطلبات بالتحديد لنمط الإنتاج الرأسمالى الذى سبق المفاهيم العالمية حول «الحداثة» . كتب ريتشارد هاندلر يقول :

«إن معظم الدول القومية (والكثير من «جماعات الأقلية» كذلك) تسير الآن لتخليق ثقافات منفردة خاصة بهم ، وهم يستوردون التعريفات الغربية (بما فيها الأنثروبولوجية) عن ماهية الثقافة ، كما يستوردون الأساليب الفنية الغربية لمعالجة ثقافاتهم المختلفة ، وهم يروجون «صورة الذات الثقافية » الخاصة بهم على المستوى الدولى فى سعى لاجتذاب السياحة مرتفعة العائد اقتصادياً . وباختصار ، يريد الجميع عرض ثقافاتهم فى متاحفهم ، ويدل هذا كله على أن الحداثة لم تَغْزُ العالم فحسب بل أعلنت عن نشأة المجتمع العالمى «لما بعد الحداثة» ذى الثقافة المختلفة والوقائع والمشاهد المزيفة» (٥) .

والمشكلة فى تعليق هاندلر تكمن فى استخدامه تعبير الحداثة «ليصف ما هو فى غالبية الحالات نتاج للاقتصاد الرأسمالى العالمى .

إن عدم عناية الدول بأن تكون لها متاحفها التاريخية الخاصة ولا «سياسات ثقافية» واعية بالذات ولا سياسات للمحافظة على التراث ذات خلفية تاريخية وعدم اهتمام بعضها (من خارج العالم الغربى المزعوم) بمشاكل «التجانس الثقافى» و«الهوية الثقافية» و «التغريب» خير تعليق حول تفرد ثقافات الدولى (أو البلاد والمدن) وثقافاتها الفرعية . إن درجة اختلاف الثقافات بشكل واع بالذات دلالة على مدى تشابهها .

وأختتم بطرح ما أراه من بعض مضامين «العولمة» فى نشأة نماذج نظرية جديدة لدراسة الإنتاج الثقافى على نطاق عالمى ؛ إذ يبدو من الواضح أن العولمة لابد أن تنتج أشكالاً جديدة للمعرفة فى العديد من المجالات المختلفة . وفى هذا الصدد أود العودة إلى القصة التى استقاها ستيوارت هول من كتاب فانون **البشرة السوداء والأقنعة البيضاء** حول اكتشاف الهوية ، وأورد هنا تعليق هول : «إن الفكرة القائلة بوجود تاريخين أحدهما هنا والآخر هناك لم يتعاملا أبداً مع بعضهما ولا علاقة البتة بينهما لم تعد ممكنة بعد الآن فى دنيا تزداد عالمية » .

وإذا كان هذا يعنى من ناحية إحياء كل التواريخ المدفونة فهو من الناحية الأخرى يعنى تطوير نوع من اللغة الفكرية المشتركة ، كما يلقى بالشكوك على مجموعة كاملة من الأوصاف والتقسيمات إلى فترات تاريخية وفئات تستخدم (وعموماً بشكل متمركز تماماً حول الذات الأوروبية) للبحث فى «الفن» و«المعمار» و«الإنتاج الثقافى» . ومن السذاجة بالطبع أن نفترض أن الثقافات التى تتنازع الرموز التصويرية فيما بينها على أسس إقليمية ودينية وجنسية وعنصرية وطبقية وعرقية أو غير ذلك من المعايير يمكن أن يكون لها قاموس فكرى مشترك أو مجموعة متفق عليها من التصنيفات الفئوية ، ولكن ذلك يفترض بالفعل وجود نوع من الساحة النظرية تحدث فيها تلك النزاعات . إن التصورات النظرية الراهنة مثل تلك التى تطرحها نظريات العولمة ومنظور الأنظمة العالمية وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار وما بعد الإمبريالية (وكلها بالمناسبة آتية من «الغرب») تمثل مثل تلك الساحة ، وإن كانت هى أيضاً تقع داخلها والأسئلة المتعلقة بالآثار الثقافية للعولمة بما فيها إمكانات قيام «ثقافة عالمية» قد توحى للبعض بأن ذلك يمثل نقطة النهاية فى نقاش طويل ، ولكن يتضح من الأبحاث المقدمة هنا أنها نقطة البداية .

الهوامش

(١) راجع : Pierre Bourdieu, ***Outline of a Theory of Practice*** (Cambridge ; Cambridge Universilty Press, 1977) 214 .

(٢) راجع : L. Prior, "The architecture of the hospital; a study of spatial organization and medical knowledge,"***British Journal of Sociology*** 39 (1) (1988) : 86 - 113 .

(٣) راجع : Anthony King, "Architecture, Capital and the Globalization of Culture," in **Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity,** ed Mike Featherstone (London, Newbury, Park, New Delhi : Sage, 1990) : 397 - 411 .

(٤) انظر : "Buildings, architecture and the new international division of labor," in Anthony D. King, **Urbanism, Colonialism and World - Economy** (London and New York : Routledge, 1990) : 130 - 149 .

(٥) راجع : Richard Handler, "Heritage and Hegemony : Recent works on historic preservation and interpretation," **Anthropological Quarterly,** 60 (1987) : 137 - 41 .

وأنا مدين للارى ماكجينيس بهذه الإشارة . وبخصوص «المهنية العالمية» فإن تدويل الحقل القانوني في ظروف الرأسمالية المعاصرة يناقش في مقال إيف ديزالاي :

Yves Dezalay, "The Big, Bang and the Law : The internationalization and restructuration of the legal field," in Featherstone, 279 - 94 .

(٦ - ٥) العولمة والنظرة الشاملة والمجال الخطابى

چون تاج

«لقد أضحى كل شيء كلاماً (خطاباً) شريطة أن نتفق على هذه الكلمة ، أى نظاماً لا إطلاق فيه للمدلول المركزى أو المدلول الأصلى والمعارف خارج نسق التباينات» [١] .

چاك دريدا

طلب منى الحديث عن انتشار الأنظمة الفوتوغرافية فى سياق النقاش حول «الثقافة والعولمة والنظام العالمى» ولكن طلب منى كذلك أن أعمد إلى الإيجاز مما قد يضفى مسحة سلبية على ما أريد قوله ، أى رفض المشاركة فى النقاش وأسلوب التنظير فيه دون أن أتمكن من الحديث تفصيلاً عن بدايات أشكال أخرى من التناول . وتكمن الصعوبة جزئياً فى السياق الراهن مما لا يقتصر على هذا المؤتمر بل يشمل الحالة الراهنة لمجال البحث ذاته الذى لم يبدأ حتى فى طرح المادة اللازمة لتقديم تفسيرات متعمقة حول انتشار التصوير الفوتوغرافى عالمياً ، بل ولعل من أهم أفضال النقاش الدائر هنا أنه يلفت أنظارنا بقوة إلى هذا المطلب ، لكنى مع ذلك لا أقبل الرأى القائل بأن البحث التجريبى وحده هو الذى سيؤدى بنا إلى تقديم تفسير شامل ، ولعلى أقول صراحة إن الرغبة فى التوصل إلى مثل هذا التفسير ترتبط بأفكار لم يعد من الممكن التمسك بها حول الجانب الاجتماعى فى مجموعة التصوير التاريخى . وعند الحديث عن الأنظمة العالمية علينا أن نسأل هل يمكن فصل مفاهيم العولمة عن التصورات النظرية الشاملة .

وأظننى على اتفاق هنا مع ما ذهب إليه رولاند روبرتسون من وصفه لفكرة والرشتين الاختزالية والإغراق فى الطابع الاقتصادى أو دعوته إلى التحرك ضد «النتائج المنطقية

لعملية إخفاء حقيقة الوضع الوجودى الحقيقى ... وتتبع التطوير الفعلى للثقافة عبر الزمن داخل النظام التاريخى الذى أنتج الاستخدام المضطرب على نطاق واسع لمفهوم الثقافة أو للنظام العالمى الحديث هو الاقتصاد الرأسمالى العالمى» (٢) . ويبدو أن هذا «المنطق» يعيدنا مرة أخرى إلى الهيكل البدائى لنموذج التصور الكلى للمجتمع على أنه مكون من بنية تحتية وبنية فوقية . ومهما وضعنا من درج وعتبات بين المستويين فلا نملك إلا الصعود أو الهبوط فى المسكن المجازى نفسه من الورش والمحلات فى الدور الأرضى إلى غرف السطح العلوى حيث تجد دائمًا ستوديوهات الرسّامين والمصورين والفوتوغرافيين البوهيميين . ولم يتمكن ثوار الكوميونة بعد من اختراق جدران وأرضيات هذا المسكن ، ويظهر أن الفارق الوحيد هو أن واجهة الدكان فى المسكن تفتح الآن على شارع عالمى كبير ليس فى مقدور حتى هاوسمان أن يتخيله ، والمنظر الآن متسع ويعتمد وهم الحقيقة الذى يوحى به ، كما هى الحال فى ديوراما المصور الفوتوغرافى داجير ، على المنظور الوحيد والثابت المفروض عليه بحكم العرف الفنى . وهذا المنظر الذى يصور الكلية الاجتماعية بزعم الكثير والقليل فى آن لما يرى أنه الفضاء المسيطر ، فهو ينسحب من الممارسات الاقتصادية والثقافية التى أصبحت جزءًا من هيكله ويقضى على الفاعلية السياسية للوسائل المادية لإنتاج المعنى بواسطة مفهوم انعكاسى للتصوير .

ومن ناحية أخرى ، لعلى أتفق مع رولاند روبرتسون فى أن مفاهيم العولمة أبعد ما تكون عن التجديد اقتصاديًا ثم تلقى الثقافة عليها بقناع بل لا مكانة لها خارج حقل ما يشكلها الخطاب والممارسة ، ولكنى هنا أيضًا أختلف مع روبرتسون فى الطريقة التى يبنى بها نطاقًا من التصورات العالمية ويرى فيها أثرًا أو تعبيرًا عن عملية حقيقية للعولمة لا بل «حالة إنسانية عالمية» كامنة خلف «الصور» وقابلة للإدراك بشكل ما خارج عملية التصوير نفسها (٣) . ويتصل ذلك كما هو واضح بما يذهب إليه روبرتسون لدعم موقفه «من أن نظرية العولمة تحتوى على ندرة تفسير لسبب وجود الموضات الفكرية الحالية كالتفكيكية من ناحية ، وما بعد الحداثة وما نذهب إليه من اندماج كل شىء فى كل شىء من ناحية أخرى» (٤). ويظهر أن روبرتسون ما زال يميل إلى تفضيل نوع من المعرفة الكبرى رغم اعتقاده بأنه يعارض أيضًا «ما يسميه أتباع ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة الآن بالسرديات الكبرى » (٥) ، وهذه المعرفة الكبرى ، مثل قراءة والرشتين أو جيمسون للماركسية ، هى نظرية أسمى أو «مافوق النظرية» تفسر كل ألوان الإنتاج

النظرى . وقد يرد المرء نيابة عمن يسمون بأتباع ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة بأن فكرة روبرتسون عن العالم كمكان واحد تبدو وقد سقطت فيما يصفه دريدا «بميتافيزيقا الحضور» أو ما صوره لاكان بإسقاط كلية تخيلية على صورة الكوكب المنعزلة من شأنها أن تكتم أثر اللغة فى خلق مواضع متعددة ومتنافرة . وباختصار ، فإن العالم المتسق أو الذى هو مكان واحد لا يمكن أن يكون عالمًا للخطاب أو الكلام ، فمثل ذلك العالم لا يمكن أبداً أن يمثل أمام نفسه ولا يمكن أبداً أن يشكل كلية كاملة .

وقبل أن أتهم بالمثالية سأشرع فى تناول بعض ما قد يعنيه هذا بالنسبة إلى مجالى المختار وهو أنماط التصوير الفوتوغرافى(٦) ، وربما أبدأ بالاعتراف فوراً بأهمية المنظورات التى يفتحها الفهم للتوسع الجغرافى وتزايد الاندماج الهيكلى للإنتاج الرأسمالى ، ويمكن تعديل هذا الرأى من حيث إن إهمال العوامل المحلية المحددة مثل الإطار القومى لقوانين البراءات والملكية الفكرية ، يحول دون القدرة على تفسير الأنماط المختلفة لاستغلال العمليات الأولى للتصوير الفوتوغرافى مثل داجير وتايب وكالوتايب أو تفسير القيود غير المتساوية على التطورات اللاحقة لصناعات التصوير الفوتوغرافى ثم السينما القومية . ومع ذلك فمن الواضح أيضًا أن التركيز الضيق على المستوى القومى لن يسمح حتى بطرح سؤال حول الانتشار السريع للفوتوغرافيا فى القرن التاسع عشر بدءًا من انتشار عملية الداجيروتايب فى الأربعينيات من القرن الماضى خلال مرحلة الوسطاء للإنتاج الصناعى بالجملة للصور إلى مرحلة إنتاج الألواح الجافة والكاميرات وصناعة التشطيب الفوتوغرافى فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر .

وصحيح كذلك أن هذا التطور الأخير قد أوجد ظروفًا حاسمة ليس فقط بالنسبة إلى التوسع الهائل فى اقتصاديات الفوتوغرافيا ولكن أيضًا للتحول الذى طرأ على أبنيته المؤسسية كرد فعل جزئيًا على ظهور مجال من ممارسات الهواة عريضة القاعدة وذات أهمية اقتصادية ، فضلاً عن كونها محيرة من الناحية الجمالية ، ولا يعنى الاعتراف بذلك أننا نستطيع أن نستمد أو نتبين فئات وقيود ودوافع فوتوغرافيا الهواة أو تبعيتها ثقافيًا من خلال التحولات التكنولوچية والاقتصادية نفسها . إن الحديث عن ظهور فوتوغرافيا الهواة يعنى الحديث عن مستويات جديدة من المعنى والممارسة وعن تركيبات هرمية من المؤسسات الثقافية وهياكل وأنظمة جديدة من الذاتية ، وهى

عمليات ترتبط بلا جدال بالتجديد التكنولوچى وإعادة تركيب الإنتاج والتسويق ، ولكنها أيضاً جزء من القوة الدافعة العاملة على إعادة تشكيل الأسرة ومظاهر الجنس والاستهلاك وأوقات الفراغ ، تلك القوة الدافعة التى تخلق نمطًا اقتصادياً جديداً من الرغبة والسيطرة . وإذا استطعنا تتبع هذه التطورات المحكومة بعوامل كثيرة عبر تضاريس ثقافية متسعة فسنرى أنها ليست عملية بسيطة تسيرها العوامل الاقتصادية والتكنولوچية . إن تشكل التصوير الفوتوغرافى عند الهواة كان مسيراً داخل مجالات من الأبنية القومية المحددة والتقاليد الثقافية واللغات والممارسات والتقاليد والمؤسسات المصنوعة ، وعبرها ، ولم تكن ممارسات الهواة تعبر عن ضرورة عملية اقتصادية أو حتى أيديولوچية بحتة بقدر ما كانت **تشكيلاً فكرياً** بالمعنى الكامل يشبع بعلاقات القوة ويشكل آثاراً جديدة من المتعة ويولد أنماطًا جديدة من الذاتية يجب النظر إليها فى ذاتها كظروف محددة للنمو الرأسمالى .

وقد نتخذ مثالاً آخر هو الظهور واسع النطاق للفوتوغرافيا الوظيفية الذى بنى على ما تقدم من ممارسات رسم الخرائط والرسم الآلى والذى ارتبط بنشأة الإحصاءات الاجتماعية والأشكال المتخصصة من الكتابة . وتدل وظيفتها نفسها على أسلوب عام وموضوعى يتجاوز حدود كل اللغات الترميزية الموجودة . ولكن لكى تنشط هذه الوظيفة كان لابد من إرساء أبنية خطاب محلية لم تكن قوتها وفاعليتها متضمنة فى الفن التكنولوچى نفسه ، إنما كان لابد من إنتاجها ووضعها من خلال من الأجهزة الجديدة التى أعادت تشكيل المجال الاجتماعى كموضوع لممارسات دراسية وخطابات تقنية جديدة أسقط منها الجانب السياسى . ولذا لم يكن تأسيس الفوتوغرافيا التسجيلية مجرد تغلب على المقاومة التى أبداها المتحفظون إزاء التكنولوچيا الجديدة بل كان صراعًا حول اللغات والأساليب الجديدة والهيئات التى ادّعت السيطرة عليها . إن فكرة الأسانيد والأدلة التى ارتكنت عليها الفوتوغرافيا الوظيفية لم تكن فكرة مستقرة فى مكانها بلا مشاكل وإنما تحتّم إنتاجها وإقرارها من جانب مؤسسات . وبصفة عامة ، فإذا كانت الفوتوغرافيا تعتبر حينذاك أداة واعدة بالتصوير الفورى والواضح ولغة ديموقراطية عالمية وأداة للعلم فى عالميته ، فإن تلك الدعاوى يجب أن ينظر إليها باعتبارها رهانات تاريخية محددة بصراع سياسى – خطابى .

إن ما أسعى إلى طرحه فى وجه أية نظرة شمولية ادعائية هو أن معنى وقيمة الممارسات الفوتوغرافية لا يمكن البتّ فيه بمعزل عن ألعاب اللغة المحددة ، كما أنه لا

يمكن لنطاق واحد من الأساليب الفنية أن تضمن وحدة مجال معاني الفوتوغرافية ، فليس للتكنولوچيا أية قيمة ذاتية خارج استخداماتها في أنواع الخطاب والممارسات والمؤسسات وعلاقات القوة المحددة . ولابد من خلق المغزى والمكانة وترسيخها من خلال المؤسسات إلا أن عملية التأسيس هذه لا تدل على وجود مجال موحد ولا تعنى أنها نتاج لعملية سببية جوهرية . إن عمليات التأسيس هذه حتى وهي تترابط في سلاسل متسعة تنشأ بشكل محلي وغير متواصل وهي منتجة للقيمة والمعنى ، وإذا شهر التحدّي في وجهها فلابد أن يكون من فوق الأرضية نفسها .

ولا يتسع نطاق بحثي - ولا الوقت المتاح لي - لمتابعة نتائج هذا التحليل الخطابي لأفكار الثقافة العالمية أو الكوكبية . ولكني إذا عدت إلى النماذج التي بدأت بها فقد أركّز على النقاط المضطربة الآتية . بادئ ذي بدء ، ما إن يقر المرء بفاعلية الممارسات الخطابية في تشكيل المعنى والهوية وتوليد مجالات القوة فليس من الممكن بعدها الإشارة إلى مستوى آخر خارجي وفاعل من التفسير «الاجتماعي» . ولكن يواجه المرء فيما وراء ذلك انفتاح وعدم تحدد منطق الحقل الخطابي الذي يقوم على العلاقات والفوارق ، وحينئذ يجب تنحية أفكار الكلية الاجتماعية بشكل حاسم . قال كل من إرنستو لاكلو وشانتال موف :

« إن الطبيعة الناقصة لكل كلية تؤدي بنا بالضرورة إلى التخلّي عن فرضية نستخدمها كأرضية للتحليل إذ نرى «المجتمع» في هيئة كل مندمج يحدد نفسه . إن «المجتمع» ليس موضوعًا صالحًا للخطاب فليس هناك مبدأ كامن وحيد يحدد - وبالتالي يشكّل - مجال الفوارق بأسره» (٧) .

إذا كان «الاجتماعي» موجوداً - وقد يكون من الأجدى أن نضع «العالمي» مكانه هنا - فهو كذلك «في شكل جهد لبناء ذلك الموضوع المستحيل» (٨) ، عبر هيمنة مؤقتة وغير مستقرة على المجال الخطابي (الفكري) ويفرض ثبات جزئي سوف تغرقه الفوارق الجديدة عند ظهورها جلية ، وليس ثمة نهاية لهذا التاريخ فلا يمكن «للااكتمالية» أن ترمي بعكازاتها وتسير صحيحة البدن (٩) . لقد فقدنا ضمانات وجود عملية موضوعية مستقرة الوجود ، لكن هذا الافتقار في حد ذاته يفتح الطريق لتعدد أشكال الزعزعة ولتخيّل هويات جديدة لا يمكن فيها احتواء الاستراتيچيات الثقافية داخل دور ثانوي .

(١) راجع : Jacques Derrida, **Writing and Difference,** trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978) 280.

(٢) راجع : Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System," in ***Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity,*** ed. Mike Featherstone (London, Newbury Park and Delhi: Sage, 1991):35.

(٣) راجع : Roland Robertson, "Globality, Global Culture and Images of World Order," *in* ***Social Change and Modernity,*** *ed.* Hans Haferkamp & Neil Smelser (Berkeley: University of California Press, 1991).

(٤) راجع : Roland Robetson, **"Globalization Theory and Civilizational Analysis,"** *Comparative Civilizations Review,* 17 (Fall 1987):22.

(٥) راجع : Robertson, **"Globality, Global Culture : and Images of world Order", 4.**

(٦) لدراسة أوسع لبعض الموضوعات المطروحة هنا ، انظر :

John Tagg, **The Burden of Representation, Essays on Photographies and Histories** (London: Macmillan, and Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

(٧) راجع : Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, **Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics** (London, Verso, 1985) 111.

(٨) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٩) راجع : Immanuel Wallerstein, **"The Universal and the National. Can There Be Such a Thing as a World Culture?"** in theis volume.

(٧) العالمى والمعين (المخصَّص) :

التوفيق بين نظريات الثقافة المتعارضة

إيمانويل والرشتين

كان حشد تلك المجموعة المنوعة من الدارسين ووجهات النظر في ندوة واحدة دليلاً على رؤية صائبة وجريئة ، فقد آن الأوان بحق أن يلتقي المهتمون بالأبعاد العالمية للثقافة ليتعلموا من بعضهم البعض ويتعرفوا على التطورات النظرية ونمو المعرفة في هذا المجال ، ولقد بدأ المنظِّرون في الأنظمة العالمية مؤخراً إدراك أهمية الثقافة في هذه العمليات لاسيما وأن تلك النظرية مهيئة بالفعل لطرح تصور حول الترابط المعقد للنظام العالمي وعلى الأخص لأبعاده الاقتصادية والسياسية . وتبدو نظريات العولمة التي كانت تعطي الأفضلية عموماً للثقافة (أو على الأقل لمفهوم محدد عن «الثقافة») على استعداد للاستفادة مع الفهم الأفضل للعلاقات الاجتماعية والمادية الكامنة التي تنتج فيها الثقافة (والتي تعيد هي إنتاجها بدورها)، كما أن نظريات الثقافة أنثروبولوچية الطابع ، والتي تمتلئ بالأبحاث التجريبية مما يمكننا من رفض النظريات العمومية الجانحة للتبسيط ، تعد في وضع يؤهلها للجمع بين الدراسة الإثنوغرافية والفهم واسع المدى للعلاقات بين الثقافة والمجتمع وبين المركز والأطراف . أما نظرية الثقافة التي تشمل ، بجانب الدراسات الثقافية ، التطورات الأخيرة في النقد الفني والسينمائي والأدبي ، فقد بدأت تبتعد عن منهجها الذي غلب عليه الطابع الإثنوغرافي وتبحث في الأبعاد العالمية للإنتاج الثقافي واستهلاكه[1] . ولدينا في هذه الندوة ممثلون لكل هذه الاتجاهات يجلسون معاً ليوم واحد ويرغبون في الاستماع وإعادة النظر في هذه القضايا من وجهات نظر جديدة .

ومن الغريب إلى حد ما أن بدا أولاً اتفاق عام بين المتحدثين الثلاثة الرئيسيين في المؤتمر[2] ، فعلى الرغم من تباين مقولاتهم فإنهم لم يجادلوا في اختلاف المواقف

النظرية التى بنيت عليها تلك المقولات (إن لم تكن متعارضة) فى الجوهر . فمن الواضح أن المنظور الماركسى عند والرشتين يلتزم بفكرة أن علاقات الإنتاج أولوية فى العملية الاجتماعية والتغير الاجتماعى ، وصحيح أنه يمكن تعديل تلك الفكرة لتأخذ فى حسبانها فاعلية الثقافة (أى أنه لا يتحتم أن تكون نظرة فجّة لا ترى إلا الحتمية الاقتصادية) إلا أنها لا تتمشى مع نهج كالذى يتبعه رولاند روبرتسون والذى ينكر أولوية الجانب الاقتصادى[٣] . ويلتزم روبرتسون «بنظرية طوعية عن النظام العالمى»[٤] تركز على «الديناميكيات المستقلة للثقافة العالمية» (أى المستقلة عن النظام السياسى والاقتصادى) وعلى التعددية الثقافية للنظام الثقافى العالمى ، وهو يقول إن الذى يؤثر فى حياة الناس والمجتمعات ويتغلغل فيها فى المقام الأول هو الوعى بالعولمة والاستجابة لها[٥] . وإذا كان هذا التركيز على الذاتى يتناقض مع منظور والرشتين فهو يتنافر كذلك مع تحليل أولف هانرز وهو أكثر براجماتية فى تركيزه على العمليات الاجتماعية والسياسية الفعلية فى الأطراف . ومن الناحية الأخرى ، فإن تصور هانرز لأثر الاقتصاد (العمل والسلع والأسواق) يختلف كذلك فى توجهه النظرى ومستوى التحليل فيه عن تصور والرشتين .

هذا وقد حدث الانقسام الحقيقى فى مناقشات اليوم متأخراً فى فترة بعد الظهيرة عندما اتضح أن خطاب العاملين فى نظرية الثقافة[٦] ذو نظام مختلف بشكل جذرى إلى حد أن المناقشات التى سبقت لم تكن ذات أثر فى تغيير هذا النقاش (أو العكس) ، وبدا أن الطرق التى يبحث بها مؤرخو الفن ومنظّرو السينما وغيرهم فى الأبعاد الدولية للإنتاج والانتشار الثقافى لا صلة لها بالمناهج الأخرى .

وأول هذه الظواهر تحتاج للشرح ؛ إذ بدأ يتضح لمن استمعوا إلى الأبحاث التى ألقيت غياب النقاش الحقيقى . وعلى الرغم من حسن نوايا المنظّمين والمشاركين فربما يحق لنا أن نستنتج أن هذا الحوار سابق لأوانه بل وجدت فى الواقع انقسامات بالغة الخطورة بين المتحدثين أكثر مما أوحى به الجو المهذّب والودود والمنفتح للمناقشات .

وربما كان العالمون بأعمال المتحدثين الرئيسيين يتوقعون ثلاثة نقاط رئيسية من الاختلاف لم تظهر واحدة منها . ففى المقام الأول كنا نتوقع تعارضاً بين «التوجه الاقتصادى» و«التوجه الثقافى» وهى قضية أثارها رولاند روبرتسون بالفعل مع إيمانويل والرشتين[٧] . ولكن بالرغم من محاولات والرشتين إثارة قضايا تتعلق

«بالثقافة» فى هذه الندوة أرى أن شيئاً لم يتغير فى وجهات النظر المختلفة أو الأطر الفكرية المرجعية لهذين الكاتبين ، ومع ذلك فقد غاب هذا الموضوع الجوهرى عن نقاشهما .

ثانياً : توقعنا تعارضاً بين «النظرية الاجتماعية الكبرى» و«الإثنوغرافيا ذات التفاصيل المحسوسة» لعلمنا أن المتحدثين ينتمون إلى علوم مختلفة ولمعرفتنا كذلك بأسلوب عملهم . لكن لم ينتهز الفرصة أى من الجانبين ليعلّق على أوجه القصور فى منهج الطرف الآخر ، بل إن التجاور المهذب للأبحاث أعطى انطباعا (خاطئا) بأن هذه المناهج مختلفة إلا أنها متوافقة مع بعضها بشكل ما .

ثالثاً : لعل معرفتنا بالتوجهات النظرية المختلفة للمتحدثين دفعنا إلى أن نتوقع تعارضاً بين «نظرية الأنظمة» و«الطوعية» التى تركز على الفعل فى مقابلة القيود الهيكلية أو البنيوية وتلح على إنسانية السلوك الموجه بالدوافع فى إحداث التغير الاجتماعى، وكان هذا الموضوع محل تنازع كذلك فى دراسات سبق نشرها[8] . ولكن على الرغم من أن العديد من التجليات المعاصرة للنظرية الماركسية تنبذ الحتمية وتركز على الدور الحاسم للفعل الإنسانى فى تشكيل الأمور ، داخل سياق الملامح البنيوية للتشكيل الاجتماعى[9] ، فليس ثمة شك أن الماركسية المتجلية فى نظرية الأنظمة العالمية لا تتميز بعد بذلك الملمح . وعلى أى حال لم يفتح هذا الموضوع فى الندوة .

وكان واضحاً برغم مظهر الوفاق والتعاون الذى اتسمت به معظم مناقشات اليوم أن هناك تغيراً فى البؤرة المركزية للمتحدثين الثلاثة البارزين ، فما زال روبرتسون يهتم فى المقام الأول بتجربة العولمة والعالمية وكيفية تغلغل هذه التجربة اليوم فى الحياة الاجتماعية فى كل أرجاء المعمورة والتأثير فيها ، (بل إننا نستطيع تعريف «العالمية» فى تحليل روبرتسون بأنها الوعى بالعالم كمكان واحد يتحقق وجوده من مركزيته فى الوعى الإنسانى ، أو ما قد نسميه فى خطاب آخر مختلف تحققه المادى) .
أما إيمانويل والرشتين فيركز أساسا على حقيقة أبنية النظام العالمى ، تلك العلاقات الاقتصادية والسياسية التى تشكل ترابط العالم المعاصر ، ويظل الشاغل الرئيسى لأولف هانرز هو عملية العلاقات الثقافية بين القطاعات والمجتمعات المختلفة . وعلى الرغم من أنه يستخدم بعض مصطلحات نظرية الأنظمة العالمية (وعلى الأخص أفكار «المركز» و«الأطراف») فإنه يختلف عن والرشتين فى موقفه من قضية الملامح الأولية الفاعلة فى تشكيل الاقتصاد العالمى .

وكما سبق القول لم تبرز هذه الخلافات فى الأبحاث نفسها أو فى المناقشات التى جرت بين المتحدثين . ولكن تولّد فينا انطباع مريح بأننا جميعاً نعالج القضايا نفسها . وعلى الأخص بدا وكأن المسائل التالية مطروحة للنقاش :

– ما الفائدة التى نجنيها من النظر إلى المجتمعات المعاصرة كنظام اجتماعى فى إطار العولمة؟ (وبالطبع تخفى الصياغات المختلفة وراءها وجهات نظر مختلفة وتشير إلى إجابات مختلفة كذلك) .

– ما مدى عملية العولمة هذه؟ هل أدت إلى زيادة التناسق والاتساق بين الأنظمة الاجتماعية أو حتى إلى اتساق كامل؟

– ما دور الثقافة فى عملية النظام العالمى/ العولمة؟

– ما العلاقات الثقافية بين (وداخل) الدول فى إطار النظام العالمى/ العولمة؟

كما يبدو أن هناك إجماعاً صراحة أو ضمناً بشأن عدد من القضايا :

– هناك بالفعل نظام عالمى (أو أن العالم مكان واحد مترابط) والعالم مترابط بطرق مهمة . لذا ، فمن المعقول الحديث عن العولمة .

– على أن من الواجب أن نعترف باستمرار تنوع الثقافات (الذى أشير فى بعض الأحيان إلى أنه ناتج عن هذه العملية)[١٠] ؛ أى أن الثقافات مازالت متنوعة ، وهى فى بعض جوانب تنوعها المستمر تعد بالفعل نتاجاً للعولمة المتزايدة كما يحدث فى انتشار رأس المال وتعدد الجنسيات والمنتجات الثقافية والصناعات الإعلامية عبر الكرة الأرضية .

– الثقافة ذات أهمية مركزية للعمليات الاجتماعية والاقتصادية (وإن وجدت تصورات جد مختلفة لهذه الأهمية حسب نظرية الثقافة / المجتمع المستخدمة) .

– حاجتنا ماسة إلى منهج متعدد التخصصات لدراسة الثقافة فى سياق عالمى[١١].

ركزتُ فيما سبق على التناقض (غير المعترف به) بين المتحدثين الرئيسيين (ولعلى أضيف التناقض بين مقولاتهم من ناحية ، وبين وجهة نظر وتوجه ستيوارت هول كما عبّر عنها فى محاضرتيه ويختلف كل من الثلاثة معه من ناحية ثانية) . والآن أقول إن مايشتركون فيه هو العجز عن التعامل بكفاءة مع قضية الثقافة فى السياق العالمى . ومن المفارقة – بالنظر إلى أحد مواقفهم المتفق عليها بينهم – أن ذلك النقص يرجع إلى الافتقار إلى منهج

يجمع بين مختلف العلوم فى دراسة القضية ، وهم جميعاً متحمسون لعبور حدود المباحث الدراسية فى نطاق العلوم الاجتماعية إلا أنهم لم يتصدوا للتحديات التى طرحتها الإنجازات الأخيرة فى العلوم الإنسانية مما يطرح تحليلاً أكثر تعمقاً للعمليات والنصوص والمؤسسات الثقافية[١٢]. ويعنى هذا أن نظرياتهم ومناهجهم تعجز عن تحليل الإنتاج الثقافى والنصوص الثقافية ، سأورد هنا خمس مجالات مشكلة تشترك فى العجز عن أخذ التطور الاجتماعى (العمليات المجتمعية) فى الحسبان وكذلك تمثيلها .

(١) إن الأبحاث الثلاثة تنظر إلى مفاهيم مثل «الغرب» و«العالم الثالث» و«المركز» و«الأطراف» و«العالمى» و«المحلى» فى الثقافة على أساس أنها تخلو من المشاكل وكأنها تشير إلى كيانات متماسكة واضحة للعيان . ولكن كلاً من هذه الثنائيات «مصنوع» هويته الظاهرة ونتاج لخطاب متشبع بالإيديولوجية (حسب رأى نوع مختلف من الخطاب) . لذا علينا أن ننظر إلى هذه المصطلحات بصفتها مشكلة ونستكشف كيفية صنعها وكيف صنعت معها مفاهيمنا عنها . إن المصطلح أو اللفظ «المهيمن» فى هذه الثنائيات (الغرب والمركز والمدينة الكبرى وغيرها) يتحدد تعريفه – كما ذهب ستيوارت هول فى محاضرته الأولى – بـ «مفهوم المخالفة ، أى أنه ينشأ من خلال التعارض مع الآخر . فهو ليس كياناً حقيقياً متماسكاً موجوداً من قبل .

أما المصطلح «الخاضع» (العالم الثالث والطرف والثقافة المحلية) فهو بدوره ابتداع أنتج فى سياق عدة خطابات ما بعد كولونيالية أو مضادة للاستعمار (بما فيها الماركسية والإثنوغرافية ونظريات التنمية) ، وهو يفترض أو يتضمن وجود نوات ثقافية وسياسية يشوب الغموض تشكيلها وملامحها المتناقضة من خلال وضعها فى الثنائية . وقد أظهرت الدراسات الأخيرة فى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) أن علماء الإثنوغرافيا أيضاً يستخدمون تصورات ثقافية «مصنوعة» للمجتمعات التى يدرسونها[١٣] ، فهم لا يصفون الثقافات ببساطة ويقدمونها أو يعرّفون بها بل يخترعونها من خلال الخطابات ونماذج البحث التى يستخدمونها ، وهم يعرّفون ويصنّفون جماعة الآخر وينسبون إليها هوية أساسية ليست فيها .

والمنهج الذى يضع فى الحسبان تكوين «الثقافات» من خلال أشكال الخطاب – أى الطرق التى تقدّم بها – يكون بالفعل قد تعرف على العلاقات بين الثقافات ، وهو الأمر الذى صنع فى هذه الندوة فى هيئة مشكلة تحتاج إلى المعالجة ؛ ذلك لأن هذه

الثقافات تتشكل من خلال علاقتها مع بعضها البعض وهي تُنتج وتُصور وتُدرك من خلال أيديولوچيات و«مسرودات» أنواع الخطاب ذات السياق الخاص . ولايعنى هذا بالطبع إنكار «حقيقة» العلاقات الاجتماعية والاقتصادية غير المتكافئة أو المتساوية بين الجماعات وبين الثقافات ، بل يعنى أن علينا ألا نقع في خطأ إضفاء الوجود «بالجوهرى» على هذه الجماعات والثقافات مع إنكار الاستراتيچيات اللغوية وغيرها مما يجرى به التعامل معها وإنتاجها ، ويعالج بحثا چون تاج فى هذا الكتاب المشكلة بطريقة مباشرة .

(٢) تستخدم الأبحاث الثلاثة الرئيسية مفهوماً لا تمايز فيه عن «الثقافة». صحيح أن أولف هانرز اجتهد لتحديد أربعة سياقات أو «أطر مرجعية» للعملية الثقافية (السوق، والدولة، وأنماط الحياة، والحركات الاجتماعية) وإن لم يوضح بجلاء ما إذا كان المقصود بهذه الفئات الأربع أن تكون مانعة أو جامعة أو متكافئة (وهذه ثلاث قضايا) . ومع ذلك يشارك هانرز كلاً من روبرتسون و والرشتين فى الاحتفاظ بمفهوم «للثقافة» يخلط بين مجموعة متباينة من العمليات والممارسات ومستويات التحليل . وغالباً ما ينتقل هؤلاء الكتّاب من معنى إلى آخر بدون أى تعليق وأحياناً يقتصرون ، وبدون تعليق كذلك ، على معنى واحد . وهكذا فقد تعنى «الثقافة» : (١) طرق الحياة (هانرز) و(٢) الفنون وأدوات الإعلام (هانرز وهول) و(٣) الثقافة السياسية وربما الدينية (والرشتين وكذلك هول) و(٤) الموقف من العولمة (روبرتسون).

وفى الحقيقة ، يصف هذا المصطلح المستعمل بشكل فضفاض مجموعة متنوعة من العمليات والمؤسسات والخطابات الثقافية من الضرورى فصلها عن بعضها وتحلل بعناية فى أى جهة للثقافة فى السياق العالمى ، وعلينا أن ننظر بعناية فى ترابط العلاقات بين هذه المجالات ، كما علينا أن نفحص المؤسسات المحددة والعمليات الاجتماعية وأنظمة التصوير .. إلخ، وعلاقتها بالعوامل «الثقافية» الأخرى، وسأعود إلى هذه المشكلة فى نهاية البحث .

(٣) يتجاهل المتحدثون الثلاثة الرئيسيون المستوى الاقتصادى والاجتماعى . وقد يبدو هذا التعليق غير مناسب فى حالة إيمانويل والرشتين الذى تعرَّض للنقد (من روبرتسون وغيره) لتركيزه المفرط على العامل الاقتصادى ، لكنه فى بحثه المقدم إلى هذا المؤتمر وفى سعيه لتوجيه الاهتمام اللائق إلى عمليات «الثقافة» يتجاهل تماماً

مسائل العوامل الاقتصادية والمادية المتعلقة بالإنتاج والانتشار الثقافي ، وتقتصر الإشارة التي تدل عنده على نظرية مادية للثقافة (وهي نظرية أطرحها أنا كذلك) على أن النظام الرأسمالي العالمي ينتج التميع الثقافي . لكننا نريد أن نعرف كيف يحدث هذا . ما الأبنية الاقتصادية الأولية التي تمكّن الإنتاج الثقافي وتحتويه وتؤثر فيه؟ ما الظروف التي تتيح المقاومة الثقافية؟ وكما ورد في إسهامات چون تاج وموربن توريم ، نحن نحتاج إلى منهج للبحث في طبيعة وآثار الصناعات الثقافية على المستوى القومي أو الدولي، ونحتاج إلى دراسة الأدوار التي تقوم بها التكنولوچيا والملكية والأسواق الثقافية .

وبعبارة أخرى ، فبدلاً من مجرد وضع المناقشة حسنة النية «للثقافة» في إطار نموذج مسبق للعلاقات الاقتصادية الدولية علينا أن نستكشف العلاقات الاقتصادية «الثقافية» ذاتها .

وبالقدر نفسه لابد من الاهتمام بالعمليات الاجتماعية الداخلة في إنتاج الثقافة . فالنزعة الاقتصادية التي توجه اهتمامها إلى فعاليات الثقافة تظل مغرقة في الطابع الاقتصادي ، ولكن عليها أن تصلح جذرياً من افتراضاتها بالاعتراف بأن المستوى الاجتماعي يتوسط العامل الاقتصادي والثقافي . وعليها مثلاً أن تنظر في الطبقات الاجتماعية وعلاقات الجنس والعنصر والجماعات الأخرى (الثقافات الفرعية والجماعات المهنية وغيرها) ، وعلى أن تتفهم الطرق التي تتوسط بها هذه العناصر بممارساتها وقيمها ومؤسساتها في إنتاج الثقافة، فإنتاج الثقافة يتم في نطاق من العمليات الاجتماعية المعقده وهي غالباً متناقضة . وكما أشار أدورنو منذ خمسين عاماً في تعليقاته النقدية لوالتر بنچامين فإن الثقافة ليست مجرد انعكاس أو تعبير عن العامل الاقتصادي بل هي تصنع من خلال العلاقات الاجتماعية (ولعلنا نضيف أنظمة التصوير) ، وقد اعترض أدورنو على الربط المبسط في تقدير بنچامين بين بعض الموضوعات في أعمال بودلير والملامح الاقتصادية لتلك الفترة (مثل الرسوم المفروضة على النبيذ) وذهب إلى أن «التحديد المادي للخصائص الثقافية لايقع إلا بتوسط من العملية الاجتماعية بأسرها»[١٤].

(٤) ويتصل بهذا الرأي الأخير قلة اكتراث الأبحاث الثلاثة بمسألة النوع الجنسي[١٥] ، وهناك ثلاثة أسباب على الأقل تحول دون مناقشة الثقافة مع إغفال

مناقشة النوع الجنسى . ففى المقام **الأول** تقوم الهوية دائما على النوع الجنسى . ولقد أوضح ستيوارت هول هذا الأمر جلياً فى بحثه الأول حيث تحدث عن هوية الرجل الإنجليزى على أنها بالتحديد ذكورية . وهكذا فإن الأيديولوچيات السياسية وغيرها من الأيديولوچيات تنشط من خلال أفكار عن النوع الجنسى ، ويعنى هذا ضرورة إدخال المفهوم أو المنظور النسوى فى مناقشة الثقافة والعولمة ، كذلك تتداخل التعارضات أو الثنائيات الخطابية (الغرب وغير الغرب ، الذات والآخر ، الغرب والشرق ، .. إلخ) بشكل معقد مع المعانى وأنماط الخطاب المتعلقة بالنوع الجنسى . وقد ركز چون تاج فى بحثه على أن الممارسات والمؤسسات الثقافية ترتبط هى الأخرى بقضايا الأسرة والنزعة الجنسية والرغبة .

وعلينا **ثانياً** أن نعترف بأن غالبية الدراسات عن ثقافات «العالم الثالث» تعرضت لخبرات الرجال على حساب خبرات النساء ، وقد اختفت النساء منها كما كانت الحال حتى عهد قريب فى كل المباحث الفكرية والأكاديمية نتيجة لأساليب البحث المنحازة نوعياً . وقد بدأ علماء الأنثروبولوچيا النسويون التدخل فى هذا المجال فى الغالب الأعم بمجرد إضافة الإثنوغرافيات التى تتناول النساء إلى تلك التى تتناول الرجال (مما أدى إلى عدم انتقاد مبادئ ذلك العلم الذى يصر على أن قضايا النوع الجنسى لا شأن لها باهتماماته) .

ولعلنا نبدأ هنا بالاهتمام بتركيز أولف هانرز على تقسيمات العمل وتطوير هذه الفكرة ، حيث إن هذه التقسيمات قامت دوماً (بجانب أشياء أخرى) على نوع الجنس .

وينبغى **ثالثاً** ، فى هذا السياق وكذلك فى علم الاجتماع عموماً ، معالجة الإخفاق المستمر لعلوم الدراسات الاجتماعية فى ربط عالم السياسة والاقتصاد والمؤسسات مع المجال المنزلى أو الأسرى ومع التقسيم الجنسى للعمل . وإذا كنا لا نستطيع أن نصف التطور المبكر للرأسمالية الصناعية فى أطر الإنتاج والربح والعمالة ورأس المال والسياسة والاقتصاد دون توسيع نطاق البحث ليشمل الوضع الذى تحتلّه هذه العمليات داخل علاقات النوع الجنسى والأسرة فلا بد أن ننظر إلى العلاقات المعاصرة فى النظام الاجتماعى على أنها داخلة بشكل لا يمكن تجنّبه فى تقسيم العمل الجنسى وفى ممارسات وأيديولوچيات «فصل المجالات» . وقد دلّل علماء الاجتماع والتاريخ النسويون على النقص الذى يعترى فكرتنا عن القرن التاسع عشر كفترة تزايد فيها

الانقسام بين العام والخاص وبين المجالات الذكورية والأنثوية وتحددت حدودها بوضوح[١٦] . ولكن الواقع أن المجالات العامة والخاصة أصبحت مرتبطة ومعتمدة على بعضها فى تلك الفترة فى جوانب مهمة ، فكانت النساء متداخلات فى أشغال أزواجهن (بشكل غير مباشر فى غالب الأحوال) وكانت الوشائج القائمة على الزواج والأسرة ذات أهمية مركزية فى مسائل العمل والتجارة ، وكثيراً ما كانت الجوانب المالية للأعمال تقع فى المجال الأسرى (حيث يقرض والد الزوجة المال مثلاً) . لذا أقول إن علينا البحث فى الترابطات بين العام والخاص والاقتصادى والمنزلى وأدوار الرجال والنساء وأيديولوجيات العمل والسياسة وأيديولوجيات النوع الجنسى فى سعينا لتكوين نظرية فى الأبعاد العالمية للثقافة والمجتمع .

(٥) وأخيراً ، فالأبحاث هنا «ماقبل نظرية» بالنسبة إلى تطورات نظرية الثقافة؛ إذ لايدرك أى منها طبيعة الثقافة كعملية تصوير ولايدرك دورها المؤسس فى الأيديولوجية والعلاقات الاجتماعية . وتستخدم هذه الأبحاث مفهوماً «للثقافة» باعتبارها مجالاً واضح المعالم أو مجموعة من المعتقدات والمنتجات والممارسات تحددها العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وهى مستقلة عن العملية الاجتماعية ومع ذلك مؤثرة فيها . ومع ذلك ركزت النظرية الثقافية على «مادية» الثقافة، ويقصد بها «فعالية الممارسات الدلالية ذاتها وأثرها فى التشكيل»[١٧] . فالأنظمة الدلالية والتقاليد والأبنية السردية وأنظمة التصوير فى النصوص (الأدبية والمرئية والسينمائية) تنتج المعنى وتطبع المواقف الأيديولوجية ، وهكذا ينظر إلى هذه العوامل على أنها تقع فى مستوى تفعل فيه أثرها فى تحديد الأشياء . وهذا هو تحليل الدراسات الأدبية وتاريخ الفن للطبيعة التأسيسية للتصوير[١٨] .

وفى الواقع يكمن هذا القصور فى نظريات الأنظمة العالمية والعولمة وراء بعض المشاكل التى أشرت إليها فيما سبق . لذا فإن النقاش حول «الحتمية الاقتصادية» يجرى على غير المستوى الصحيح ، كما أن الحلول المقدمة فى إطار الصياغات المألوفة لن تطرح الفهم المناسب للعلاقة بين الثقافة والمجتمع . والقضية ليست مواجهة النظرة الآلية الحتمية (أو الحتمية الاقتصادية) بتحليل «أفضل» يركز على «الاستقلال النسبى» للثقافة أو على أثر الثقافة فى التغيرات الاجتماعية ، كما أنها ليست قضية البحث فى «الاستجابة الثقافية» للعوامل الاقتصادية. إن المسألة موضع النظر هنا هى وضع أو

مكان الثقافة فى العمليات الاجتماعية وفى التغير الاجتماعى : فى التشكل الثقافى للجماعات الاجتماعية وهويتها وكذلك للأيديولوچيات والممارسات وأنواع الخطاب . وإذا نظرنا إلى مثال النوع الجنسى فعلينا أن ندرك أن النساء لا يكتشفن انعكاس وضعهن «الحقيقى» أو حتى تصوير أيديولوچيات هذا الوضع فى اللوحات والروايات والكتابات الدينية . بل الواقع هو أن الأيديولوچيات تشكل فى تلك النصوص ذاتها كما تصاغ فيها العلاقات الاجتماعية ، وتقاليد الفن والأدب وأنظمتها الدلالية والأبنية السردية للنصوص هى جزء من عملية بناء المعنى المستمرة أى جزء من العالم الاجتماعى .

هذه هى المصاعب الرئيسية التى تواجه المداخلات التى انتهجتها الأبحاث الثلاثة الرئيسية ، وكما قلت فقد ألزم الكتّاب أنفسهم بعبور الحدود بين علم الاجتماع والأنثروبولوچيا والتاريخ الاقتصادى والاجتماعى . وعندما أقول إن المشكلة فيها هى الافتقار إلى منهج متعدد التخصصات أقصد أن الانفتاح على البحوث والعلوم الأخرى فى الدراسات الاجتماعية ولاسيما الإنسانيات أمر لازم كخطوة أولى فى سبيل معالجة هذه الصعوبات، ومن شأنه كذلك أن يسد الثغرة بين اهتمامات تلك الأبحاث واهتمامات الآخرين من المتحدثين فى الندوة . وعلى وجه الخصوص يجب أن يسلط التاريخ الاجتماعى الضوء على العمليات والعلاقات الاجتماعية الداخلة فى تكوين الهوية ، إن النظرية الثقافية من شأنها أن تسهل فهم طبيعة عمليات «الثقافة» وتعقدها كما يمكن أن تضمن النوية الاعتراف المستمر بمركزية قضايا النوع الجنسى فى أى تحليل للثقافة والمجتمع على المستوى القومى والدولى .

وتكمن المشكلة فى نهاية المطاف فى إيجاد رابطة بين العنوان الرئيسى والعنوان الفرعى لهذه الندوة (وهذا الكتاب) ، وكان أمل منظمى الندوة أن توجد مثل هذه الرابطة، وهذا الأمر جوهرى وملح كما بيّنت . وإذا نحّينا مؤقتاً مسألة المضامين النظرية الخاصة لمصطلحات «العولمة» و«النظام العالمى» نجدنا بحاجة إلى نظرية للثقافة على المستوى الدولى تضع فى حسبانها الطرق التى تتشكل بها الهوية وتتمثل فى الثقافة وفى العلاقات الاجتماعية ، ويشير بحثا ستيوارت هول بصورة مبدئية إلى الكيفية التى يمكن بها تحقيق ذلك. ولكن الأبحاث الثلاثة موضع النظر هنا ركزت على العنوان الرئيسى للندوة متجاهلة التحديات التى يمثلها العنوان الفرعى . وكل من العنوان الرئيسى والفرعى يتضمن - بطبيعة الحال - تنوعا فى الخطاب ويصعب على التوفيق ، وربما كان مشروع الحوار سابقاً لأوانه .

ويعد تعريف «الثقافة» من المشكلات المركزية التى أخذت تزداد وضوحاً على مدار الندوة والتى أشير إليها فى عدة مواضع من هذا البحث . وقال رولاند روبرتسون إن الحل الذى يطرحه لايكمن فى تعريف «الثقافة» لأن لهذا المصطلح تاريخاً معقداً وهو يستخدم بشتى الطرق(١٩) . لكن هذا لايجدى ، فالمهم أن نرفض التعريفات الضيّقة للغاية «للثقافة» والتى من شأنها أن تطرد الكثير من الاستخدامات الشائعة للمصطلح . وعلينا أن نبحث عن طريقة لاستكشاف العلاقات مثلاً بين الثقافة كقيم ومعتقدات والثقافة كفنون وأدوات إعلام . وتقدم لنا الدراسات الثقافية ونظرية الثقافة البداية لمثل ذلك التحليل بتركيزها على الطرق التى تشترك النصوص الثقافية من خلالها فى بناء القيم والأيديولوچيات الثقافية الأوسع ؛ ولكن لابد أن يرتبط ذلك بدوره بالتحليل الاجتماعى (والتاريخى) لمؤسسات الإنتاج (والاستقبال) الثقافى . وبغير ذلك فإن التركيز الضرورى على الدور التأسيسى للثقافة يمكن أن يتحول بسهولة إلى مثالية جديدة ، وتكمن خلف هذه العمليات والمؤسسات الثقافية العلاقات الاجتماعية التى تنتظم (والتى ينتجونها كذلك) ، وتنشط هذه العلاقات الاجتماعية بالإضافة إلى النصوص والمؤسسات الثقافية فى الإطار العالمى وهو إطار يتكون بدوره من العوامل الاقتصادية والمادية والعلاقات الاجتماعية والأيديولوچيات .

ولن يكون من السهل إنشاء نموذج ملائم للثقافة وأنظمة التصوير (التمثيل) فى السياق العالمى . وقد أظهرت مناقشات هذه الندوة على الأقل ما نتطلبه الآن ، ألا وهو تفسير الثقافة فى العالم المعاصر يفهم العوامل الاقتصادية الجوهرية فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، ويحلل الصناعات الثقافية من هذه الوجهة ، ويجمع إلى هذا الدراسات المحددة للمجتمعات المحلية فى علاقتها «بالإمبريالية الثقافية» ، ويقوم على فهم للعلاقات المعقدة للتشكيلات الاجتماعية والعمليات والمؤسسات الاجتماعية والثقافية والأيديولوچيات وأنظمة التطوير (التمثيل) التى تنشأ أو تدمر أو تحافظ على هذه العمليات والمؤسسات والتشكيلات .

١ – انظر على سبيل المثال :

Malek Alloula, ***The Colonial Harem*** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); Pratibha Parmar, "Hateful Contraries: Media Images of Asian Women, "*Ten 8*, no. 16, 1984. Reprinted in Looking On. **Images of *Femininity in the Visual Arts and Media***, ed. Rosemary Betterton (London: Pandora Press, 1987); Homi K. Bhabha, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi, May 1817," ***in 'Race', Writing, and Difference***, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in ***Marxism and the Interpretation of Culture***, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988).

٢ – راجع :

Immanuel Wallerstein, Roland, Robertson Ulf Hannerz; Stuart Hall's lectures were delivered prior to the day of the symposium.

٣ – راجع :

Roland Robertson, "The Sociological Significance of Culture: Some General *Considerations*, "***Theory, Culture and Society***, *5* (1988): 20.

٤ – راجع :

Roland Robertson and Frank Lechner, "Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory," ***Theory, Culture and Society***, 2 (1985): 103.

٥ – راجع :

Robertson 1988, 22; Roland Robertson, "Globalization Theory and Civilizational Analysis," ***Comparative Civilzations Review***, 17 (Fall 1987): 23-4.

٦ – وعلى الأخص :

John Tagg and Moureen Turim.

٧ – انظر مثلاً :

Robertson and Lechner, 1985.

٨ – راجع :

Robertson.

٩ - على سبيل المثال :

Anthony Giddens, ***Central Problems in Social Theory*** (London: Macmillan, 1979); Veronica Beechey and James Donald, eds. *Subjectivity and Social Relations* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1985).

١٠ - انظر :

Ulf Hannerz in this volume; also "The World in Creolization," *Africa*, 57 (1987): 546-559.

١١ - لم يجرِ التعبير بوضوح عن هذا الاعتقاد فى الندوة ، ولكن ذهب إليه المتحدثون الرئيسيون الثلاثة . راجع :

Immanuel Wallerstein, "World-Systems Analysis," in ***Social Theory Today***, eds. Anthony Giddens and Jonathon H. Turner (Cambirdge: Polity Press, 1987); Robertson, 1988; Ulf Hannerz, "Theory in Anthropology: Small is Beautiful? The Problem of Complex Cultures," ***Comparative Studies in Society and History***, 28 (1986): 326-7.

١٢ - انظر مثلا :

Terry Eagleton. : ***Literary Theory, An Introduction*** (Oxford: Blackwell, 1983); Constance Penley, ed., ***Feminism and Film Theory*** (London: Routledge, 1988); Richard Leppert and Susan McClary, eds., *Music and Society.* ***The Politics and Composition, Performance and Reception*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Tony Bennett et al., eds.,* ***Culture, Ideology and Social Process*** (Batsford, 1981).

١٣ - لتوضيح هذا الرأى ، انظر :

James Clifford, ***The Predicament of Culture*** (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

١٤ - راجع :

Theodor Adorno, "Letters to Walter Benjamin," in Ernst Bloch et al., A esthetics and Politics (London : New' Left Books, 1977): 129.

١٥ - يبدأ رولاند روبرتسون فى معالجة هذا الموضوع فى النسخة المعدلة من بحثه.

١٦ - راجع :

Leonore Davidoff and Catherine Hall, ***Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class***, 1780-1850 (London: Hutchinson, 1987).

١٧ - راجع :

Rosalind Coward, "Class, 'Culture' and the Social Formation," *Screen*, 18, 1 (1977): 91,

١٨ – على سبيل المثال :

Cora Kaplan, "Linke a Housemaid's Fancies': The Representation of Working-Class Women in Nineteenth-Century Writing," in *Grafts. **Feminist Cultural Criticism***, ed. Susan Sheridan (London: Verso, 1988). Lynda Nead, "The Magdalen in Modern Times: The Mythology of the Fallen Woman in Pre-Raphaelite Painting," in Betterton, 1987.

١٩ – راجع :

Robertson, 1988, 4.

(١) **باربارا أبو الحاج** : أستاذ مساعد لتاريخ الفن فى جامعة بنجهامتون وجامعة ، ولاية نيويورك : صدر لها كتاب **عقيدة العصور الوسطى فى القديسين : التشكلات والتحولات** (كمبريدج ونيويورك ، دار نشر جامعة كمبريدج ، ١٩٩٤).

"The Medical Cult of Saints : Formations and Transformations", (Combridge and New York : Cambridge University Press, 1994).

(٢) **جانيت أبو لغد** : أستاذ علم الاجتماع ومديرة مركز ريالم للأبحاث الحضرية فى مانهاتن بالكلية الجديدة للأبحاث الاجتماعية . آخر كتبها هو **النظام العالمى فى القرن الثالث عشر : نهاية المطاف أم البداية ؟** (واشنطن ، رابطة التاريخ الأمريكية ، ١٩٩٤).

"The World System in the Thirteen Century : Dead - End or Precursor?" (Washington; D.C. : American Historical Association, 1994).

(٣) **چون تاج** : أستاذ تاريخ الفن بجامعة بنجهامتون وجامعة ولاية نيويورك . وزميل (١٩٩٦ - ١٩٩٧) فى جمعية العلوم الإنسانية بجامعة كورنيل . وآخر كتبه هو **جذور القضية : تاريخ الفن والسياسات الثقافية والمجال الخطابى** (لندن ، ماكميلان ؛ مينا بوليس ، دار جامعة مينيسوتا ، ١٩٩٢) .

"Grounds of Dispute : Art History, Cultural Politics, and the Discursive Field" (London : Macmillan; Minneapolis : University of Minnesota Press, 1992).

(٤) **مورين توريم** : أستاذ دراسات السينما والإنجليزية بجامعة فلوريدا بمدينة جينسفيل . آخر كتبها هو : **لقطات الرجوع إلى الماضى فى السينما :**

التاريخ والذاكرة، (لندن ونيويورك ، روتليدج ، ١٩٨٩).

"Flashbacks in Film : History and Memory" (London and New York : Rutledge, 1989).

(٥) **رولاند روبرتسون** : أستاذ علم الاجتماع والدراسات الدينية بجامعة بيتسبرج. وقد ألّف العديد من الكتب والأبحاث حول جوانب مختلفة من الوضع العالمى بما فيها كتاب **العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة العالمية** ، (لندن ، نيوبرى بارك ، دلهى، سيج، ١٩٩٢) :

"Globalization : Social Theory and Global Culture" (London, Newbury Park, and Delhi : Sage, 1992).

(٦) **أنطونى د. كينج** : أستاذ تاريخ الفن وعلم الاجتماع بجامعة بنجهامتون وجامعة ولاية نيويورك . وهو مؤلف كتاب **المدن العالمية : مابعد الإمبريالية وإضفاء العالمية على لندن** ، (لندن ونيويورك ، روتليدج ، ١٩٩٠) :

"Global Cities : Post - Imperialism and The Internationalisation of London" (London and New York : Routledge, 1990).

وقد جمع كتاب **إعادة تصور المدينة : العرقية ورأس المال والثقافة فى** عاصمة القرن الواحد والعشرين . (لندن ، ماكميلان ، نيويورك ، دار نشر جامعة نيويورك ، ١٩٩٦) :

"Re - Presenting the City : Ethnicity, Capital and Culture 257 in the 21st- Century257 Metropolis" (London : Macmillan, New York : New York University Press, 1996).

(٧) **ستيوارت هول** : أستاذ علم الاجتماع بالجامعة المفتوحة بالملكة المتحدة . شغل فى السابق منصب مدير مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة بيرمنجهام . آخر كتبه (بالاشتراك مع ديڤيد هيلد وتونى ماكجرو) هو **الحداثة ومستقبلها** (دار نشر كمبريدج بوليتى بالمشاركة مع الجامعة المفتوحة ، ١٩٩٢) :

"Modernity and its Futures" (Cambridge : Polity, in Association with the Open University, 1992).

وكان هول فى عام ١٩٨٩ باحثاً زائراً ممتازاً فى تاريخ الفن بجامعة ولاية نيويورك فى بنجهامتون .

(٨) **أولف هانرز** : أستاذ ورئيس قسم الأنثروبولوچيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم ومدير مشروع الأبحاث بها المعنون «**النظام العالمى للثقافة** "The World System of Culture"

وآخر كتبه هو الروابط عبر القومية : (لندن ونيويورك ، روتليدج ، ١٩٩٦) :

"Transnational Connections" (London and New York : Routeldge, 1996).

(٩) **إيمانويل والرشتين** : أستاذ ممتاز فى علم الاجتماع ومدير مركز فرديناند براوديل لدراسة الاقتصاديات والأنظمة التاريخية والحضارات فى جامعة بنجهامتون وجامعة ولاية نيويورك . آخر كتبه هو **بعد الليبرالية** (نيويورك ، دار النشر الجديدة ، ١٩٩٥): "After Liberalism" (New York : New Press, 1995).

(١٠) **جانيت وولف** : أستاذ تاريخ الفن ومديرة برنامج الدراسات البحرية والثقافية فى جامعة روشستر . آخر كتبها هو **الأجنبى المقيم : النقد الثقافى النسوى** (دار نشر كمبريدج ، بوليتى ، ١٩٩٥) : "Resident Alien : Feminist Cultural Criticism"' Cambridge : Polity, (1995).

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومــى للترجمــة مشـروع تنميــة ثقافيــة بالدرجــة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة — والاس مارتن — ت : حياة جاسم محمد

٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها — بريجيت شيفر — ت : جمال عبد الرحيم

٣٨ – نقد الحداثة — آلن تورين — ت : أنور مغيث

٣٩ – الإغريق والحسد — بيتر والكوت — ت : منيرة كروان

٤٠ – قصائد حب — آن سكستون — ت : محمد عيد إبراهيم

٤١ – ما بعد المركزية الأوربية — بيتر جران — ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد

٤٢ – عالم ماك — بنجامين باربر — ت : أحمد محمود

٤٣ – اللهب المزدوج — أوكتافيو باث — ت : المهدى أخريف

٤٤ – بعد عدة أصياف — ألدوس هكسلى — ت : مارلين تادرس

٤٥ – التراث المغدور — روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين — ت : أحمد محمود

٤٦ – عشرون قصيدة حب — بابلو نيرودا — ت : محمود السيد على

٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١) — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٤٨ – حضارة مصر الفرعونية — فرانسوا دوما — ت : ماهر جويجاتى

٤٩ – الإسلام فى البلقان — هـ . ت . نوريس — ت : عبد الوهاب علوب

٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير — جمال الدين بن الشيخ — ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى

٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية — داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى — ت : محمد أبو العطا

٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى — بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل — ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش

٥٣ – الدراما والتعليم — أ . ف . ألنجتون — ت : مرسى سعد الدين

٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح — ج . مايكل والتون — ت : محسن مصيلحى

٥٥ – ما وراء العلم — چون بولكنجهوم — ت : على يوسف على

٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١) — فديريكو غرسية لوركا — ت : محمود على مكى

٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢) — فديريكو غرسية لوركا — ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى

٥٨ – مسرحيتان — فديريكو غرسية لوركا — ت : محمد أبو العطا

٥٩ – المحبرة — كارلوس مونييث — ت : السيد السيد سهيم

٦٠ – التصميم والشكل — جوهانز ايتين — ت : صبرى محمد عبد الغنى

٦١ – موسوعة علم الإنسان — شارلوت سيمور – سميث — مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى

٦٢ – لذّة النّص — رولان بارت — ت : محمد خير البقاعى .

٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢) — رينيه ويليك — ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة) — آلان وود — ت : رمسيس عوض .

٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى — برتراند راسل — ت : رمسيس عوض .

٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية — أنطونيو جالا — ت : عبد اللطيف عبد الحليم

٦٧ – مختارات — فرناندو بيسوا — ت : المهدى أخريف

٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى — فالنتين راسبوتين — ت : أشرف الصباغ

٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين — عبد الرشيد إبراهيم — ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى

٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية — أوخينيو تشانج رودريجث — ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد

٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى — داريو فو — ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي — مجموعة من النقاد — ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه — جون بولوك وعادل درويش — ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى — حسنة بيجوم — ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة — فرانسيس هيندسون — ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ — أرلين علوى ماكليود — ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد — سادى بلانت — ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع — وول شوينكا — ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده — فرجينيا وولف — ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق) — سينثيا نلسون — ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام — ليلى أحمد — ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر — بث بارون — ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق — أميرة الأزهرى سنبل — ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط — ليلى أبو لغد — ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية — فاطمة موسى — ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان — جوزيف فوجت — ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية — نيقل الكسندر وفنادولينا — ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب — جون جراى — ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى — سيدريك ثورپ ديڤى — ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة — ڤولفانج إيسر — ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب — صفاء فتحى — ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن — سوزان باسنيت — ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة — ماريا دولورس أسيس جاروته — ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية — أندريه جوندر فرانك — ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) — مجموعة من المؤلفين — ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة — مايك فيذرستون — ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا — طارق على — ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة — بارى ج. كيمب — ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) — ت. س. إليوت — ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا — كينيث كونو — ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية — جوزيف مارى مواريه — ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف — إيڤلينا تارونى — ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال — ريشارد ڤاجنر — ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار — هربرت ميسن — ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية — مجموعة من المؤلفين — ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل — أ. م. فورستر — ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى — ديريك لايدار — ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة — كارلو جولدونى — ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث | كارلوس فوينتس | ت : أحمد حسان

١٤٦ – الورقة الحمراء | ميجيل دى ليبس | ت : على عبد الرؤوف البمبى

١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة | تانكريد دورست | ت : عبد الغفار مكاوى

١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية) | إنريكى أندرسون إمبرت | ت : على إبراهيم على منوفى

١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | ت : أسامة إسبر

١٥٠ – التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | ت: منيرة كروان

١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى

١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى | نخبة من الكُتاب | ت : محمد محمد الخطابى

١٥٣ – غرام الفراعنة | فيولين فانويك | ت : فاطمة عبد الله محمود

١٥٤ – مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | ت : خليل كلفت

١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة من الشعراء | ت : أحمد مرسى

١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | ت : مى التلمسانى

١٥٧ – خسرو وشيرين | النظامى الكنوجى | ت : عبد العزيز بقوش

١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى

١٥٩ – الإيديولوجية | ديفيد هوكس | ت : إبراهيم فتحى

١٦٠ – آلة الطبيعة | بول إيرليش | ت : حسين بيومى

١٦١ – من المسرح الإسبانى | اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | ت : زيدان عبد الحليم زيدان

١٦٢ – تاريخ الكنيسة | يوحنا الآسيوى | ت : صلاح عبد العزيز محجوب

١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١ | جوردون مارشال | ت بإشراف . محمد الجوهرى

١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور) | جان لاكوتير | ت : نبيل سعد

١٦٥ – حكايات الثعلب | أ . ن أفانا سيفا | ت : سهير المصادفة

١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليفمان | ت . محمد محمود أبو غدير

١٦٧ – فى عالم طاغور | رابندرانات طاغور | ت : شكرى محمد عياد

١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | ت : شكرى محمد عياد

١٦٩ – إبداعات أدبية | مجموعة من المبدعين | ت . شكرى محمد عياد

١٧٠ – الطريق | ميغيل دليبيس | ت : بسام ياسين رشيد

١٧١ – وضع حد | فرانك بيجو | ت : هدى حسين

١٧٢ – حجر الشمس | مختارات | ت : محمد محمد الخطابى

١٧٣ – معنى الجمال | والتر ت . ستيس | ت : إمام عبد الفتاح إمام

١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء | إليس كاشمور | ت : أحمد محمود

١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | ت : وجيه سمعان عبد المسيح

١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا

١٧٧ – أنطون تشيخوف | هنرى ترويا | ت : حصة إبراهيم منيف

١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نخبة من الشعراء | ت : محمد حمدى إبراهيم

١٧٩ – حكايات أيسوب | أيسوب | ت : إمام عبد الفتاح إمام

١٨٠ – قصة جاويد | إسماعيل فصيح | ت : سليم عبدالأمير حمدان

١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى | فنسنت . ب . ليتش | ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت — جيف روبنسون وجودى جروفز — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة — وليم كلى رايت — ت : محمود سيد أحمد

٢٥٨ - الغجر — سير أنجوس فريزر — ت : عُبادة كُحيلة

٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى — نخبة — ت : ڤاروچان كازانچيان

٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢ — جوردون مارشال — ت بإشراف : محمد الجوهرى

٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود — زكى نجيب محمود — ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٦٢ - مدينة المعجزات — إدوارد مندوثا — ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف

٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن — جون جريبن — ت : على يوسف على

٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة — هوراس / شلى — ت : لويس عوض

٢٦٥ - روايات مترجمة — أوسكار وايلد وصموئيل جونسون — ت : لويس عوض

٢٦٦ - مدير المدرسة — جلال آل أحمد — ت : عادل عبد المنعم سويلم

٢٦٧ - فن الرواية — ميلان كونديرا — ت : بدر الدين عرودكى

٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢ — جلال الدين الرومى — ت : إبراهيم الدسوقى شتا

٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١ — وليم جيفور بالجريف — ت : صبرى محمد حسن

٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢ — وليم جيفور بالجريف — ت : صبرى محمد حسن

٢٧١ - الحضارة الغربية — توماس سى . باترسون — ت : شوقى جلال

٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر — س. س. والترز — ت : إبراهيم سلامة

٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط — جوان آر. لوك — ت : عنان الشهاوى

٢٧٤ - السيدة بربارا — رومولو جلاجوس — ت : محمود على مكى

٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً — أقلام مختلفة — ت : ماهر شفيق فريد

٢٧٦ - فنون السينما — فرانك جوتيران — ت : عبد القادر التلمسانى

٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة — بريان فورد — ت : أحمد فوزى

٢٧٨ - البدايات — إسحق عظيموف — ت : ظريف عبد الله

٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية — فرانسيس ستونر سوندرز — ت : طلعت الشايب

٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر — بريم شند وآخرون — ت : سمير عبد الحميد

٢٨١ - الفردوس الأعلى — مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى — ت : جلال الحفناوى

٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية — لويس ولبيرت — ت : سمير حنا صادق

٢٨٣ - السهل يحترق — خوان رولفو — ت : على البمبى

٢٨٤ - هرقل مجنوناً — يوربيديس — ت : أحمد عتمان

٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى — حسن نظامى — ت : سمير عبد الحميد

٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣ — زين العابدين المراغى — ت : محمود سلامة علاوى

٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى — أنتونى كينج — ت : محمد يحيى وآخرون

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٥٩٤٢ / ٢٠٠١

Culture, Globalization and the World-System

Antony D. King

لعل الثقافة - سواء فى مادتها أو صورتها الرمزية - خاصية يقال إن الشعوب تمتلكها . أما العولمة فعملية متطورة ، والنظام العالمى بنية ، وكل مصطلح هو بناء مرتبط - سواء فى هذا الكتاب ، أو بشكل عام - بمتن علمى مركزى متميز ، وذلك بأسماء الباحثين المتفردين ، وصيغ البحث ، ومناهج الدراسات .

فمنذ تقديم البحوث الواردة فى هذا الكتاب للمرة الأولى فى المؤتمر الدولى الذى عقد فى جامعة نيويورك عام ١٩٨٩ م ازداد الاهتمام بموضوع العولمة وتعاظم ، إلا أن ماكتب حول هذا الموضوع لم يتناول إلا فى النادر التساؤلات شديدة التعقيد الناشئة عن أثر العولمة على قضايا الثقافة بالذات أو حتى أثر الثقافة أو الثقافات على عمليات العولمة ، بناء على كيفية تفسير هذين المفهومين الإشكاليين .

وبذلك ، قام عدد كبير من المؤلفين - فى هذا الكتاب - بدراسة الأفكار المتعلقة بالعولمة والنظام العالمى وإعادة تفسيرها ، أو كانت استجاباتهم متمثلة فى رفض تلك الأفكار ، وقام غ
ودراسة بعض تلك القضايا التى تحظى بمزيد من ال
مستقبل الهويات والثقافات القومية ، وإعادة التفك
الحداثة والدين وتاريخ العالم من منظور العولمة ، و
المحلى على ما هو عالمى ، والتحولات فى الفروض
مركزية الدولة فى مجال العلوم الاجتماعية وفى مجا

تصميم الغلاف / يوسف شاك